

ГУЈЕ И ЈАКРЕПИ
КЊИЖЕВНОСТ, КУЛТУРА



INSTITUTE FOR BALKAN STUDIES
OF THE SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS
SPECIAL EDITIONS 120

VIPERS AND SCORPIONS

LITERATURE, CULTURE

EDITED BY
MIRJANA DETELIĆ
&
LIDIJA DELIĆ

BELGRADE 2012

БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ
СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УМЕТНОСТИ
ПОСЕБНА ИЗДАЊА 120

ГУЈЕ И ЈАКРЕПИ

КЊИЖЕВНОСТ, КУЛТУРА

Уредници

МИРЈАНА ДЕТЕЛИЋ

&

ЛИДИЈА ДЕЛИЋ

БЕОГРАД 2012

Издавач

БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ САНУ
Београд, Кнез Михаилова 35
<http://www.balkaninstitut.com>
E mail: balkinst@bi.sanu.ac.rs

За издавача

академик *Никола Тасић*
директор Балканолошког института САНУ

Рецензенти

академик *Предраг Палавесџира*
академик *Нада Милошевић-Ђорђевић*

Слика на насловној страни

Вој з змајет

Панјска коначница, шт. 171, SEM, inv. шт. 2355
Gorazd Makarovič, Vojana Rogelj Škafar, Poslikane panjske
končnice, Zbirka Slovenskega etnografskega muzeja, Ljubljana 2000, str. 622.

ISBN 978-86-7179-077-2

Садржај

Лидија Делић & Мирјана Детелић О ОВОЈ КЊИЗИ	9
I УСМЕНЕ КЊИЖЕВНЕ ВРСТЕ, ФОЛКЛОР, АНТРОПОЛИНГВИСТИКА	
Снежана Самарџија КО СЕ КРИЈЕ ИСПОД ЗМИЈСКОГ СВЛАКА? МЕТАМОРФОЗЕ У ЖАНРОВСКОМ СИСТЕМУ	13
Љиљана Пешикан-Љуштановић АЖДАЈА/АЛА КАО ЖЕНСКА ХИПОСТАЗА ЗМАЈА?	43
Suzana Marjanić ЗМАЈ I ЈУНАК ИЛИ КАКО УБИТИ ЗМАЈА НА ПРИМЈЕРУ МЕДИМУРСКИН ПРЕДАЈА О ГРАВАНЦИЈАШУ I ПОЗОЈУ.	57
Андреј Фајгељ ТРАГОМ ГУЈА И ЈАКРЕПА У ЕПСКИМ ТАМНИЦАМА. ГУСЛАРСКЕ ПЕСМЕ, ФРАНЦУСКЕ ЖЕСТЕ, МЕЂУНАРОДНИ ОКВИР	81
Бошко Сувајџић ЗМИЈА У БУГАРШТИЦАМА.	95
Ђорђина Трубарац Матић ГУТАЧИ	111
Лидија Делић ЗМИЈА, А СРПСКА. ЗМИЈА У ПРОСТОРНОМ КОДУ	125
Биљана Сикимић ЗМИЈА У ТЕКСТУ ЗАГОНЕТКЕ	149
Марија Клеут ЗМИЈА У ЗАГОНЕТКАМА.	161
Љубинко Раденковић КУЋНА ЗМИЈА У ВЕРОВАЊУ И ПРЕДАЊУ СЛОВЕНСКИХ НАРОДА	167
Немања Радуловић СМРТ ОД ЗМИЈЕ У НАРАТИВИМА О СУДБИНИ (АТУ 934)	185
Зоја Карановић & Јасмина Јокић УБИСТВО ЗМИЈЕ И СВАДБЕНА ОБРЕДНОСТ У ЛИРСКИМ НАРОДНИМ ПЕСМАМА	199

Светлана Торњански Брашњовић	
СИМБОЛИКА ЗМИЈЕ У СРПСКИМ ШАЉИВИМ СВАДБЕНИМ ПЕСМАМА	215
Светлана Ђирковић	
ЗМИЈА И ИГУАНА У ТРАДИЦИЈСКОЈ КУЛТУРИ РОМА ИЗ СТРАЖЕ: АНТРОПОЛИНГВИСТИЧКА АНАЛИЗА	227
 II СТАРА И АУТОРСКА КЊИЖЕВНОСТ, ИСТОРИЈА УМЕТНОСТИ, ФИЛМ И МЕДИЈИ	
Томислав Јовановић	
МОТИВ ЗМИЈЕ У АПОКРИФИМА.	245
Ана Стојкова	
АДЖАРСКА СЛЕДА В ЧУДОТО НА СВ. ГЕОРГИ СЪС ЗМЕЯ?	255
Радивој Радић	
ПРИТВОРАН КАО КАМЕЛЕОН. ЧЕТИРИ ПРИМЕРА ИЗ СРЕДЊОВЕКОВНЕ КЊИЖЕВНОСТИ	269
Персида Лазаревић ди Ђакомо	
ЗМИЈА И ЗМАЈ У СЛАВОНСКОМ ПРОСВЕТИТЕЉСТВУ. М. А. РЕЉКОВИЋ, В. ДОШЕН.	277
Marjetka Golež Kaučič	
„FANTJE SO GOLJUFIVI KOT ŠKORPIJONI“. KAŠE IN ŠKORPIJONI V SLOVENSKI FOLKLORI IN POEZIJI.	301
Јован Делић	
ОТРОВНИ ЗАДАХ ДОЊЕГ СВИЈЕТА ТАМЕ. О СИМБОЛИЦИ ЗМИЈЕ И ПАЦОВА У ПРОЗИ ИВЕ АНДРИЋА	323
Драгољуб Перић	
ПОЕТСКИ БЕСТИЈАРИЈУМ ЉУБИВОЈА РШУМОВИЋА. ПРЕКОДИРАЊЕ МИТСКИХ БИЋА И ЊИХОВИХ ФУНКЦИЈА ПРОМЕНОМ СЕМИОТИЧКОГ СИСТЕМА У ЦИКЛУСУ ПЕСАМА <i>ЈОШ НАМ САМО АЛЕ ФАЛЕ</i>	335
Бојан Јовић	
НАЂЕНИ СВЕТ. О ПОЧЕЦИМА ТЕМАТИЗОВАЊА ДИНОСАУРУСА У КЊИЖЕВНОСТИ	347
Дејан Ајдачић	
ВАНЗЕМАЉСКИ ГМИЗАВЦИ У СЛОВЕНСКОЈ ФУТУРОФАНТАСТИЦИ	357
Валентина Живковић	
ЗМИЈЕ У МЕДИЦИНСКОЈ ПРАКСИ СТАРОГ КОТОРА.	367
Nevena Daković & Biljana Mitrović	
HOLIVUDSKA ZMAJOLOGIJA.	385

ГУЈА ж. змија

змија ж. (serpens) општи назив за змију; **а.** по боји: *бела, жлта, зелена, розикава, пегава, пегуља, пепељава, сура, сурка, црна, црнка, ћилимарка, змија на папће*; **б.** по шарама: *шарена, шареница, шарка, шаруља*; **в.** по броју и изгледу главе: *белоушка, белушка, двоглав(к)а, ћитка, змија с ћитће, ћитуша, змија троглавка, троглава, рогача*; **г.** по кретању: *гмизавац, јагуља/јегуља, поскок/потскок, поскачица/поскочица, потскакви, потскорњи*; **д.** по начину исхране: *јајчара, тичара, смок*; **ђ.** по звуку: *звечар(к)а, звончар(к)а, жвечарка, свечарка*; **е.** према станишту: *браништарка, шумарска, шумска, водна, водница, камењарка, сојћа, леиштарка, ливадска, лужна, планинарка, редовћина, редовћинца*; **ж.** по опакости: *змија јадовчина, змија љутица, пртка, клачатица, клечатица, кљечатица*; **з.** остало: *гуша, манав.*

друго име – име којим се именује змија, кад се из заштитних разлога избегава директно спомињање речи „змија“ или „Змај“, нарочито у кући. Због тога се прибегава општим, секундарним називима: *„аждаја, алесија, алосија, алетина, алетерчина, алетерина; гад, гадина, гадотија; гаведина, гузодерчина, мангулотина, незгодија, несретник, онаја страишната; проклетија, проклетница, пустиња; тешка; тдва/това“.*

(Н. Богдановић, *Змијски речник југоисточне Србије*, Српски дијалектолошки зборник 54 (2007), 521–547)

О ОВОЈ КЊИЗИ

Зборник радова *Гује и јакрепи: књижевност, култура* настао је као друга фаза једног већег и ширег пројекта иницираног у Одсеку за језик и књижевност крагујевачког Центра за научна истраживања (САНУ и Универзитет у Крагујевцу), под радним насловом *Гмазови и летачи*. Прва књига у оквиру тог пројекта, *Птице: књижевност, култура*, објављена је 2011. као 14. свеска Лицеума, серијске публикације која је била гласило Центра од његовог оснивања до 2011. Било је предвиђено да *Гује и јакрепи* изађу као 15. свеска Лицеума, али је ова намера онемогућена одлуком нове управе Центра да укине Лицеум, а уз њега и све одсеке – па и Одсек за језик и књижевност. Под овако промењеним околностима, *Гује и јакрепи* морали су да потраже новог издавача и нашли су га у Балканолошком институту САНУ, који је раније у више наврата успешно сарађивао са крагујевачким Центром.

Као трећа фаза именованог пројекта било је предвиђено да се од најбољих текстова из оба зборника састави књига која би се превела на енглески и уобичајеним путевима (разменом, поклоном, куповином) пустила у свет. Како пројекат више нема матичну установу, а да ли ће нову стећи остаје отворено питање, уредници (Драган Бошковић, Лидија Делић и Мирјана Детелић) сматрају да су – довршивши његове прве две фазе – испунили своје обавезе и према пројекту и према Центру.

Зборник *Гује и јакрепи* добио је име према једној изузетно значајној епској формули којом се описују страхоте живота сужања у тамници:

У тамницу вода до кољена,
У води су гује и јакрепи,
Гује кољу, јакрепи га штиплју.
(Вук VII, 55, 66-68)

Књига доноси 25 текстова подељених у два неједнака али квалитативно избалансирана дела. У првом су радови углавном фолклористички

(антропологија, теорија усмених књижевних жанрова, етнолингвистика, етнологија), а у другом радови који се баве књижевношћу од средњег и 17. века до постмодерне, историјом уметности, филмом и медијима. Сви се ови радови чврсто држе као целина јер су обједињени заједничким предметом истраживања – змијама, шкорпијама (јакрепи), змајевима, камелеонима, игуанама, алама, диносаурусима. Једном речју – рептилима (изузев шкорпија, али оне ионако иду у пару са змијама).

Доводећи летаче (Птице...) и гмазове (Гује ...) у контекст књижевности и културе, уредници су заправо имали намеру да укажу на митску вертикалу, на крајње тачке које маркирају небески и подземни свет и све што остаје између. Оваква слика света је и иначе својствена културама класификаторног типа, а то су практично све данас познате традицијске културе. Једини начин да се увиди колико је велики и значајан њихов утицај на начин живота и мишљења данашњег човека, на данашње културе аналитичког и дисоцијативног типа, јесте акрибично и одговорно проучавање традиције. Ове књиге и овај пројекат требало је да послуже управо томе.

Аутори представљени у *Гујама и јакрепима* долазе из различитих крајева Европе (Хрватска, Словенија, Бугарска, Италија, Украјина, Србија) и имају значајан опус за собом. То, и дугом праксом стечена и теренска и теоријска искуства, најбољи су гарант поузданости и научне ваљаности зборника. Уредници им свима захваљују на ентузијазму, доброј вољи и труду.

Београд, мај 2012.

*Лидија Делић
Мирјана Детелић*

I УСМЕНЕ КЊИЖЕВНЕ ВРСТЕ,
ФОЛКЛОР, АНТРОПОЛИНГВИСТИКА

Снежана Самарџија*

*Филолошки факултет
Београд*

КО СЕ КРИЈЕ ИСПОД ЗМИЈСКОГ СВЛАКА? МЕТАМОРФОЗЕ У ЖАНРОВСКОМ СИСТЕМУ¹

Апстракт: Амбивалентна симболика змије испољава се и у српској традицији кроз садејства са стилском фигуром, мотивом, моделом и жанровским нормама. Док честа поређења и метафоре апсорбују реалије, магијску, митску и обредну димензију, развијеније наративне структуре варирају видове метаморфоза. Ти преображаји, њихов ток, исход, па и смисао не успостављају монолитан систем, јер свака варијанта почива на интеракцији између поетичких законитости, наративне матрице и семантичког потенцијала централног појма. Промене облика некада су трајне, а у неким случајевима привремене, подређене главном јунаку, али и обртима радње. Динамику обрада омогућавају и особине усмених врста и природа спона архаичне подлоге са песничком надградњом.

Кључне речи: метаморфозе, змија, мотив, бајка, балада, епика, лирика, обред, стилске фигуре

1. Зли колач, тица крвница и Божији потребач

Међу симболима интернационалне и локалне традиције змија има посебно место, тим пре што на различите начине спаја противречности, мушки и женски принцип, паганске слојеве са хришћанским системом. Овај полифункционални животињски лик „доноси зло и благостање, трује и исцељује, изазива кишу и сушу, узрокује и спречава град“, а њено убијање се „сматра грехом и обећава опрост грехова“ (Гура 2005,

* E-mail: markosoft@eunet.rs

¹ Рад је настао у склопу научно-истраживачког пројекта „Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду“ (№ 178011) (Институт за књижевност и уметност у Београду), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја РС.

208). Доследно везана и у српском фолклору за мотив изгона из раја, змија добија изузетно позитивну карактеризацију као вид претка–заштитника, чије је боравиште испод кућног прага (Зечевић 1981, 106–109). Самим тим се хтонска природа реализује кроз два начела. Насупрот опасностима од греха, смрти и оностраних сила, испољава се веза родоначелника са потомцима у циљу остварења напретка и берићета.

Змија, гуја или краса² (Вук, ЕС, 178) ипак није само део слике света какву чувају казивања о постању и потопу, већ јој припадају различите улоге у свим усменим родовима и врстама. Алегоријско својство се испољава при стилизацији басне, а скуп значења покрећу пословице и пословична поређења. Наспрам наглашеног дидактичног обрта балада, „љута гуја ручконоша“ део је дарова који симболизују изобиље и моћи митског орача (Вук, СНП, I, 236). Чудесна неимарка–ратница опремљена је смртоносним бојним атрибутима.³

Типови фантастике остварују се помоћу змија, њихових одлика, дарова и станишта при обликовању бајке и предања. О змији се загонета,⁴ поштују се њој посвећени дани и обавезне магијске радње, ради

² За овај трећи појам Вук изречито каже да је старији назив змије: „Срби приповиједају да се змија звала краса док није била Јеву преварила“ (Вук, Рјечник, 424). Занимљиво је да се као атрибут уз змију у песмама среће „краосица“, али је још изразитија веза са епитетом „красан“ (који и уз пословице Вук тумачи као „врло лијепо“; Вук, Пословице, 3843). На овакву везу указује и етимолошки приступ, уз позивање на истоветност корена именице краса и придева красан. Чини се да је језички материјал и овом приликом очувао посебан тип заштите од урока, демона и зла. Пошто се лако призивају чак и дивљењем особитој лепоти (детета, девојке, младића или јунака), баш такво њихово издвајање из колектива је и вид магијске одбране, прислоњен уз позитивна својства вишезначне симболике змија. Уосталом, с другим значењима се и кроз фигуративни обрт пословице наглашава битна природа контраста: „И змија је лијепа, али је зла“ (Вук, Пословице, 1631). Осим тога успоставља се још један систем сложених односа, јер „korijen kras- је prijevoj od kres- (v. kresati) i krijes (v.). Prema tom tumačenju bilo је prvobitno značenje ‚svjetlost od vatre > krasota“ (Skok 1972, 180–181). У дубини успостављених односа само ватра може уништити змијски свлак јунака бајке, док се змија иначе максимално приближава представама о змају, чија се ватрена природа манифестује на различите начине.

³ „Јелен-рогом шарца оседлала,
Љутом га је змијом зауздала,
Још га љућом змијом ошибује“
(Вук, СНП, I, 234).

⁴ Загонетке на различите начине испољавају двојност симбола, било да се повезују добро и зло, божанска и хтонска природа змије или да се сугерише њен удео у метеоролошким појавама, уз сликовито спајање земље и неба, кише и светлости:

„Једна тица мазница
целом свету крвница“;
„Зла мила у зли се колач свила“;
„Пођох путем распутицом,
нађох штап нерезат,
ни у руке узимат;

заштите и призивања плодности. Реалне или симболичке компоненте змије део су лирских понављања и паралелизама, чине поредбени члан епске стилизације или их призивају градације клетве. Појачавају ужасе испаштања грешника, смртоносне услове тамновања, али служе и као сигурна амајлија живима. Смрт од змије намењују суђаје при рођењу (Радловић 2010), док се уз помоћ змије/змаја као чувара подземног блага (Karanović 1989, 153) може стећи небројено богатство.

И сам змијски свлак штити од урока и змијског уједа (Гура 2005, 242–246), помаже при видању рана и лечењу од великог плача, грознице и врућице (Тројановић 1990, 214, 224). Змијска кожа младима осигурава љубав, а олакшава породиљи да донесе на свет новог члана рода. Али, слика змије на трну или камену не оличава само зло, већ и жаловост, затирање куће и гашење огњишта.

Змија се обмотава око старозаветног стабла сред еденског врта или пузи уз осу подземног царства бајке, тражећи плен у крошњи, где су гнезда џиновских птица. И, мада све немају тако изразита обележја каква издвајају Питона, Јормунганд или Левијатана, змије повезују крајности, оба пола и оба света.

Онако како уробор хвата свој реп, а кружни облик његовог тела означава вечно обнављање и спој супротности, тако се змија може изједначити са свим природним менама, ритмом годишњих доба и етапама човековог живота. Није зато случајно што се посредством неколико типова метаморфоза змије приближавају човеку и жени у бајкама, предањима и баладама или заједно са вилинским и змајевитим обележјима учествују у глорификацији епских јунака. Избор једног значења или скупине симболичких компонента при обради варијанте посебно је условљен жанровским захтевима. Истовремено, често се баш издвајањем пригодне димензије симбола активирају различите представе и веровања концентрисана око змије.

2. *Моја змијо, мој худни породе!*

Изузетно популаран међу усменим ствараоцима и за проучаваоце,⁵ мотив змије младожење (АТ 425, 433 В, 441) одлично илуструје удео

рече Бог: остав' то,
то је мој потребач“ (змија).

Последња загонетна формулација има, заправо две одгонетке:

„Нађох стан деветан,
рече Бог: остави,
то је мој подупирач“ (дуга)
(Новаковић: 62–64; 47).

⁵ Видети потпуни пресек кроз историјат изучавања: Милошевић-Ђорђевић 1971, 76–111. Преглед варијаната песама о змији младожењи: Krstić 1984, 628. Варијанте бајке са овим мотивом: Чајкановић, СНП, бр. 35 и напомена на 512–513, Бошковић-

жанровских законитости при обликовању сижера (Милошевић-Ђорђевић 1971, 76–111). Класичном фонду записа⁶ придружује се богат круг обрада у стиху и прози,⁷ са заједничким сегментима фабуле:

- 1) жеља за породом + чудесно зачеће,
- 2) змија жели да се ожени,
- 3) просидба и услови тазбине,
- 4) метаморфоза,
- 5) кршење табуа и последице спаљивања свлака.

Први сегмент стихованих бајки се нарочито развија, јер је нужна експозиција као мотивација чуда. Тајну зачећа знају виле, а уз ублажавање фантастике, та су својства дата девојкама–везиљама и калуђерима. Било да долази до злонамерне замене крила „рисе рибе“ било да овај обрт изостаје, брачни пар добија дуго жељеног наследника. Прозне обраде максимално сажимају иницијалну епизоду, те се вољом Божијом испуњава жеља сиротој жени/царици. Док анонимни јунак бајке одраста „биолошким“ ритмом човековог сазревања (20/22 године), епика убрзава тај период, по аналогiji са младим херојима, физички напреднијим од вршњака. Тако и будимски краљевић–змија стаса након седам година и саопштава оцу своје жеље и намере. Епски импулс посебно утиче на развијање ланца епизода: избор невесте, просидба, уговарање свадбе и услови тазбине. Нове етапе свадбеног обреда, заступљене на посебан начин и кроз варирање јуначке женидбе с препрекама (Детелић 1992, 235–247), доследно се надовезују, те певач прати: окупљање сватова, из-

Stulli, Истарске, бр. 13 и напомена на 164; Бошковић-Stulli, НП, бр. 29 и напомена на 321; Лесковачке, бр. 45, 46 и напомена на 504–505. Видети такође, Антонијевић 1991, 135–158.

⁶ Вук је објавио по две варијанте бајке у стиху и прози (Вук, СНП II, 12, 13; Вук, СНП, 9, 10). Означавајући обраду као „стару песму“ дао јој је простора у предговору (Вук, СНП I, 570–574), а уз иначицу Анђелка Вуковића сажето је саопштио ток развијеније бајке (Вук, СНП II, 56–57). Најстарији текст или „комад“ песме сачувао је записивач *Ерлангенског рукописа* (EP, 34).

⁷ Осим змије младожење у бајкама се чудесни облик јунака везује и за друге животиње: жежа, прасе, миша, бика итд. Када дође до измене номенклатуре, жена рађа ћерку – струк босиљка, а сходно таквој иницијалној ситуацији ток бајке се приближава мотивима о прогоњеним девојкама (рођеним из наранце или каквог другог воћа). Према законитостима жанра, финални сегмент подразумева постојаност преображаја, те ће јунаци заувек остати у људском облику. Истоветни су и обрти везани за ликове наглашено фантастичног порекла, те ће способности метаморфозе имати и испољавати виле, паунице, лабуд–девојке, ћерке дивова и вештица, али и девојке у кожи жабе. На крају наративног низа, као последица успостављеног склада и успешне иницијације, чудесни и људски супружници остају да срећно владају, заједно на једном од два света. О типовима метаморфоза детаљније: Васић 2008.

двајање младожење, испуњавање задатка, даривања у тазбини, свођење младенца.⁸

Прожимање епског портрета с типским одликама јунака бајке и архаичном матрицом дошло је до изражаја у детаљима. Змија нема само својства ратника, већ испољава и моћ над природним стихијама. Антагонизам између змије и Сунца⁹ дискретно, али упечатљиво се помала из захтева/услова тазбине. Током пута од Будима до Призрена сватове не сме Сунце да огреје ни роса да окваси. Неизвршиви задаци су иначе обавезан сегмент женидби, а стилизују се различито и формулативно, према захтевима епске технике или бајке.

Често успостављен паралелизам између обредне поворке на земљи и небеског свода остварује се и овом епизодом. Модар облак прати змијине сватове, младожења га предводи, њиме управља, штити се и испуњава услов тазбине. Управо се тако особит јунак приближава представама о змајевима и здухаћима (стухама, алама, ветровњацима; Зечевић 1981, 148–153), чије се амбивалентне одлике испољавају кроз њихово деловање, јер угрожавају туђу територију, али и бране људе, стоку и усеве своје области од града и непогода.

Истовремено, задатак се подудара са фрагментима сватовске лирике. Аналогија и редукована словенска антитеза повезују појмове–симболе, те су опозиције небо : земља и мушкарац : жена реализоване сплетом стилских средстава при означавању младожење:

„Надви се облак изнад дјевојак’
То не био облак изнад дјевојак’,
Већ добар јунак тражи дјевојак’“
(Вук, СНП I, 3);

⁸ Занимљиво је предочен наступајући обрт. Понет реалистично-ритуалним етапама свадбе или предстојећом завршницом, певач на посебан начин именује младенце. До тада је главни јунак доследно издвајан као змија, а његово опхођење се представљало по узору на епске протагонисте (опремање, одабрани коњ, силаина коњаника који сатире призренску калдрму, дарови од таста). Међутим, нагло се мења именовање младожење:

„Дође време да с’ сведу младенци,
Да се сведу момче и девојка“
(Вук, СНП, II, 12, стихови 232–233).

⁹ Непријатељство се испољава у оба смера. Змија гута једно од три сунца, умањује његову моћ, а летећа змија изазива помрачења. С друге стране, крилатој змији (или летећем змају који и потиче од обичне змије) Сунце је спржило крила. Овакав конфликт стилизован је и кроз замену ликова који угрожавају и отимају сунце (змија → ђаво), али се веома добро чува и у пословицама: „Само Сунце трепти кад ко змију бије и радује се говорећи – како мој мравак аждају бије!“ (Вук, Пословице, 4708). Независно од ових космогонијских представа (Гура 2005, 212–214, 223) гуја/змија шестокрила заступљена је у српској традицији на више начина, као лик подударан змају или део „рецепта“ који лечи „од мађија“ (Вук, СНП, Додатак, 17).

„Облак се вије по ведром небу,
И лепи Ранко по белом двору...“
(Вук, СНП I, 27).

Потиснуту (и призвану) спону између змије и змаја сугерише још једна појединост везана за прву брачну ноћ:

„Кад је било ноћи у поноћи
Стаде граја куле на висину.“

Заглушујућа сила невремена долази с висине и одвија се у тми-ни, уз ударе грома и севање (змијолике) муње. Таква кулиса карактеристична је за борбе змајева/здухаћа, као што исте околности прате појаву демонског отимача девојака с почетка бајке. С друге стране, међу магијским радњама заштите од нечистих сила (и током свадбе и у календарским обредима везаним за змије¹⁰) обавезно је подизање буке. Чудо преображаја се скрива под окриљем глувог доба, али и обзнањује типичним манифестацијама змајевитости. Јасно су нарушене границе светова, уз укрштање чланова опозиција (људско : онострано; тишина : звуци; тама : светлост).

Ове околности су занемарљиве у склопу бајке. Могу се сачувати и прилагодити жанру једино тешки задаци, мада ни они не морају бити пресудни за низ функција. Етапа фабуне, независна од поетичких норми, јесте сама метаморфоза младожење. Наглашена хтонска природа змије и реалистична појединост из животињског царства постају идеална подлога фантастике. У брачној ложници, сред таме, из змијиног свлака помаља се младић. Преображај, погодан за развијање психоаналитичких тумачења сексуалних фрустрација (Betelhajm 1979), подразумева завршну етапу иницијације. Али, провера није усмерена према младожењи, већ се искушавају његови женски сродници. Смисао обрта прати магијско-обредну логику, јер се наглашава (неизречена) забрана – погледа и откривања тајне. Желећи да сина/мужа задрже у људском облику, мајке и љубе (или само мајке) спаљују кошуљицу. У том пламену има и лустрационих чинилаца (Чајкановић 1973, 96, 315), али је још изразитији космогониј-

¹⁰ Лирска минијатура на посебан начин истиче сватовску атмосферу, док је стилизација апсорбовала и вид заштите нужан током путовања сватовске поворке:

„Гором иду Петрови сватови,
Гором иду, гора јектијаше;
Пољем иду, поље звечијаше;
Селом иду, село страх имаше
Од љепоте господе сватова“

(Вук, СНП, I, 69).

Један од дана у години (и аграрном календару) који укључује заштиту од змија пада на светог Јеремију (1/14. мај). Парови момака и девојака палили су ватру, а полазак поворке се објављивао пуцњима. Током опхода су дизали „урнебес, тако да је и у говор ушло: Дигла се граја као у Јеремије“ (Недељковић 1990, 110–111).

ски конфликт између змије и Сунца. Уосталом, с посебним улогама и значењима актуализује се и вид човекове заштите од змија, јер је обичај да се ватром превентивно отклањају опасности.¹¹

Чин је пресудан за чудесног јунака, док се последице уништавања змијског свлака стилизују према жанровским захтевима. Попут посвећених свештеница, у једној варијанти бајке (Вук, СНП, 9), жене знају како да од огња сачувају младића и поливају га водом. Тако се сједињују праелементи: ватра, вода и земља, јер је према етиолошким предањима и змија начињена од земље.¹² Ако изостаје овакав вид акције, главну улогу у бајци преузима љуба. Њена потрага за несталим мужем подразумева привремени одлазак с овога света и контакт са антропоморфном природом (Сунце, Месец, ветрови, облаци). Када се жена искупи због почињених прекршаја, бајка успоставља нарушену равнотежу природних и брачних односа.

Кршење табуа у епском систему има супротне последице. Угибање фабуларног језгра под притиском поетичког канона испољава се и на нивоу ликова. Наспрам једнодимензионалних актера бајке, благо се психолошки сенче представници орођене, будимске и призренске стране (отац зазире од пријатеља; таст се поноси; змија се размеће; мајка стрепи; невеста–удовица куне). Породична драма, назначена почетном ситуацијом, разрешава се трагично. Мајка је нехотични виновник синовљеве смрти, лоза је прекинута и краљевство остаје без наследника круне.

3. Није ово змија краосица, Но је ово огњанити змају

Рађање змије не мора нужно да призове моделе и обрте женидбе, што потврђују и запис из *Ерлангенског рукописа* и црногорска варијанта. Поред изразитих регионалних обележја, песма Тодора Икова „подразумева“ сродност представа о змији и змајевима. Тежиште се поставља на само рађање и особине чудесног јунака, док је женидба потпуно неутралисана. Друга битна компонента обухвата етичку димензију односа у задрузи, јер се као део мотивације уводи неверство – девера, односно јетрве. И док је будимска краљица мајка починила кобну грешку, заплет се у обра-

¹¹ Осим обредног паљења ватре које се обавља о различитим аграрним светковинама и с разноврсним функцијама, протеривање стоке (гарење) између живе ватре обављало се и ради заштите од змија (Тројановић 1990, 15, 192). На Цвети (шесте недеље ускршњег поста), као и „о Младенцима и Благовестима (...) је где где био обичај да се пале крпе и буњишта – због змија“ (Недељковић 1990, 257).

¹² И сама именица змија доводи се у везу са земљом (Раденковић 1996, 112–113, Пандуревић 2009, 79).

дама мотива представља кроз грех родбине, мада се не прате (очекивана и заслужена) испаштања.

Жељени син у змијском облику такође страда, због истоветне погрешке мајке и сестре, али уместо његове женидбе, развија се детаљнији опис самог јунака. Змијски свлак укључује додатне атрибуте – крила и окриља, типична својства митских бића (вила, змај) и одабраних епских јунака.¹³ Заправо, у оба вида своје „телесности“ необичан син испољава натприродна својства, јер су и након метаморфозе на човечијем телу видљиви белези:

„Вуча шапа и орлуја панца
Из зубах му живи огањ скаче“
(Вук, СНП, II, 13).

Потпуно оформљени епски јунаци повезани су пореклом са змајевима. Змајевите особине очите су при рођењу, потврђују се подвизима и истичу именима, као код Реље Крилатице, Милоша Драгиловића и Секуле Дракуловића (дракон – змај), па и Љутице Богдана (љута гуја).¹⁴ Истоветне формуле се везују за Змај Огњеног Вука (Пешикан-Љуштановић 2002) и мошти светог Саве:

„Није чедо чеда каквано су:
Вучја шапа и орлује крило,
И змајево коло под пазуом,
Из уста му модар пламен бије,
Матери се не да задојити“
(Вук, Рјечник, 308–309);

„Модар пламен светитељу Сави,
модар пламен из уста му плану“
(Вук, СНП, III, 14).

Застрашујућа манифестација ватрене стихије приписана је и епским атрибутима (аловити, виловити јуначки коњи) и непријатељској страни, уз појачавање архаичних териоморфних карактеристика. Али, упркос изразитом уделу фантастике, ти се елементи подређују подвигу епског јунака. Тако најмлађег Воиновића прославља победа над троглавим Балачком војводом, док ће Марко задати смртоносни ударац Муси Кесецији. Мада је овај непријатељ лишен оностране спољашности, на последњем од његова три срца „љута гуја спава“ (Детелић 1992, 62–63).

¹³ Такве одлике се подразумевају, те ће Тешан пригодан задатак наменити Рељи Крилатици у сватовима Ђурђа Бранковића (Вук, СНП, II, 79). Милија експлицитно шири дескрипцију и градицију Росандиних просаца: „Није шала један крилат јунак! Није шала крила и окриље!“ (Вук, СНП, II, 40).

¹⁴ Асоцијације су толико јаке да се (и поред мање-више проблематичне аутентичности) у запису Б. Петрановића налази и краћа варијанта о раћању змије (тајну зачећа знају двојица Јакшића) и дужа обрада, изразитије епски „локализована“. Прати се удес породице Љутице Богдана, чија жена рађа – змију (Петрановић, I, 21; II, 4).

4. Створићу се змијом шестокрилом

Међу витезовима „старијих времена“ јединствено место припада младом ратнику, чија биографија повезује улогу младожење са змијским обличјем. Али, за разлику од бајки у стиху, ове су појединости раздвојене и чине елементе тематског круга о Другом косовском боју. Детаљније обликован кроз старије записе¹⁵ и овај догађај има своја „три добра јунака“, уз вишеструко издвајање најмлађег. Такав статус појачава се некад епитетом уз лично име (дете Секула), али и мотивима одвраћања од ратног похода и веридбе уочи боја/погибије.¹⁶

Док се бојни редови Муратове и Лазареве војске ломе на косовском разбојишту, сукоб из 1448. се постојано концентрише на необичан мегдан. Воде га сам султан и заточник Сибињанин Јанка, хришћанског предводника. Мегданџије, међутим, одликује способност телесног преображаја. Они попримају симболичка обележја противничке стране, а хватају се у коштац „небу под облаке“ или изнад свилених чадора (Чајкановић 1973, 35–45).

Змајевитост и змијоликост овде су максимално приближени,¹⁷ као и конфликт између соларног (соко) и хтонског (змија) принципа. Секула не оставља за собом змијски свлак, већ се метаморфозе одвијају наочиглед оба табора или јунак пред свима: „Из њедара пустио љуту змију крилатицу“. Борба и способности мегданџија подсећају на надметања између ђавола и његовог шегрта (Вук, СНП, 6), али и на сукоб предводника градоносних облака. Јединствена својства ових ликова у епском свету воде и ка тумачењима стилизованих елемената шаманизма (Лома 2002, 129; Радловић 2005; Перић 2007).

Епска техника утиче на избор хронотопа. Изнад Косова поља „у јајеру ведра неба“ (Богишић, 19) јунак–змија се преображава – дању, на виделу, што и јесте битно за епску глорификацију. Чак и онда када се чудесна измена облика неутралише, баш таква Секулина способност кондензована је у епитету:

„Секола ти је јошт д(и)јете љуто“
(ЕР, 157).

Коб младог ратника и овога пута изазивају жене и сродници. Вереница својим привиђењем убрзава страдање када јој се три коњаника учине као „три виле на три љељена“ (Богишић, 21, Сувајџић 2005, 151–169).

¹⁵ Богишић, 19, 20, 21, 22, 32; ЕР, 157; Вук, СНП II, 85, 86. Остале варијанте: Крстић 1984, 602.

¹⁶ О томе више: Сувајџић 2005, 151–169; Делић 2009р.

¹⁷ Иванов-Топоров 1974, 124; Словенска митологија 2001, 206; Пандуревић 2009, 79–82; Мршевић-Радовић 2008, 144.

Исход двобоја и битке усмеравају и клетве девојака бељарица, јер су Кучевкиње и Браничевкиње озлојеђене што им Јанко не оставља наочито сестрића. Епизода, суштински небитна за примарни ток радње, смештена је крај воде, те су сам прелаз и чувари границе приближени представама о ономе свету (Делић 2010, 325). Девет сестара (налик краћој варијанти о змији младожењи) можда су такође нехотичне виновнице трагедије, јер лик јединог брата везу на јаглуцима, а позивају Секулу да се осврне пре но што напусти дом.

Ипак, Секула страда од ујакове руке. Усред борбе, на „луту змију крилатицу“ Јанко одапиње „љуће“ стреле. Јунак умире у људском облику и по томе се такође приближава будимском краљевићу и сину бана Михајла из стихованих бајки. Нема помена о спаљивању свлака, већ је смрт од стреле, на први поглед, усаглашена са начином ратовања и атрибутима јунака епске епохе. Ипак, знатно су чешће другачије формуле класичних двобоја. Током етапа мегдана копља се одмах сламају, а противник се посече сабљом („ману сабљом одсече му главу“). Погибија од стреле или ножа покреће особене нивое значења. Такав обрт могуће је повезати и са старијим митолошким сижеом о устрељеном вилином љубавнику (Лома 2002, 140). Елементи оба обреда прелаза (свадба – смрт) неутралишу границе вилинског и људског света. Али, епске законитости управо у оваквом преокрету неутралишу удео модела о вили–љубовци и господарици подземља.

И савладавање змије–Секуле подразумева специфичну смрт. Пробадање тела је типичан начин елиминације – демона. Веома су постојане християнизоване представе о светом Ђорђу који копљем убија аждају, али и веровања о једином поузданом средству против вампира. Љубоморна вила устрели Милоша у срце и грло, а Сибињанин Јанко мучки, стрелом расече срце војводи Кајици. По савету посестрима, Марко распори демонског Мусу кад потегне „гује из потаје“, док Милош испуњава свој завет када златним ханџаром удара султана „у срце живо“ (Богишић, 1). Према предању ни Марко Краљевић се не може савладати на обичан начин, већ му одузима живот „некакав војвода влашки Мирчета стрелом“ (Вук, Пјеснарице, 108) или уз додатне битне појединости „златном стријелом у уста“ (Вук, ЕС, 185). Истоветну архаичну подлогу и значења имају и последње речи Секуле сестрића:

„Него ме си у срце љутом стр’јелом устр’јелио,
Од ове се ране нећу ја јунак извидати“
(Богишић, 19).

Као што за сижејни склоп суштински није пресудно ни због чега се рађа змија, ни зашто се с лакоћом успоставља аналогија између ње и змаја, тако је и способност метаморфозе мотивисана на два нивоа. Један припада митском комплексу, други чини динамику наративне структуре.

Античка митологија, уосталом, врло добро открива да се само одабрана божанства преображавају у змије и то, по правилу, због еротских побуда и жудње. Након овакве Зевсове појаве Персефона рађа Диониса Загреја, али је диновска змија и Херин партеногени син. У људском или змијском облику овакви јунаци морају умрети, јер тако захтева исконска матрица календарских светковина, старија од свих стилизација. Божанске судбине Деметре и Персефоне или Озириса, Тамуза или Адониса сликовито одражавају основ аграрног ритуалног комплекса. Смрт се представља на различите начине, али је насупрот њој – ускрснуће. „Самим тим мит и ритуал календарског типа претварају се у особиту есхатологију, која изражава наду у бесмртност“ (Meletinski б. г., 223–225). Свакако је „један од најупечатљивијих елемената церемоније годишњих доба драмски приказ смрти и поновног рађања месеца, годишњег доба, биљног света и божанстава која овим владају и управљају“. Истоветна је и „логика идеја“ промена у биолошком и социјалном животу јединке. Подударности сликовито и дословно значе „променити кожу“ (Ван Генеп 2005, 210–212), а паралелизам се идеално згушњава и „конкретизује“ кроз сижејни склоп о јунаку–змији и одбацивању свлака.

Али, када обред изгуби своју примарну сврху и прагматичност, прича о обреду може попримити различите обраде и значења. Драматизација древне идеје захтева не толико нову, колико посебно истакнуту кулминациону тачку. Мењајући угао посматрања и препознавања процеса, стилизације баладе и епике, свака на свој начин, дезинтегришу наслеђену матрицу. Уместо обредно-симболичке смрти вегетације, коју обавезно прати ускрснуће, сиже се „зауставља“ на насилном умирању младића. Пажња се са процеса премешта на околности, узроке и последице трагедије.

Природа и сва жива бића, заправо, испољавају способности метаморфозе, под утицајем времена, воде, ватре, студени, светла и таме. Осим зачећа, раста, опадања и смрти, непрекидно је обнављање крљушти, крзна, руна, длаке, коже. Сви су ти биолошки и природни процеси међусобно повезани, у ритму годишњих доба и смене дана и ноћи, кроз утицаје видљивог и невидљивог што човека окружује или је удаљено од погледа, али не и од мисли. И мада је змија моћ добила од Гилгамешове травке изроњене из морских дубина, она је готово сама по себи, начином живота и особинама, најближа самој природи. Аналогије су водиле до високог степена симболизације. „Змија је тајни симбол земље и воде (...) Пребива у тлу, а из своје рупе избија као извор или младица (...) одбацивање кошуљице симболише ускрснуће мртвих“ (Koterel 1998, 214).

Пошто проводи зиму под земљом, а одатле излази на површину с пролећа, змија је оличење природних мена и последица космичке путање небеских тела. Отуда су и празници и магијске радње повезане са

поштовањем и заштитом од змија саставни део обреда плодности. Чак и након християнизације нису могле бити неутралисане древне светковине, само су се преобразиле, и везале за Благовести и Младенце, Тодорову и Лазареву суботу, када се призива бујање живог света. Окупљање змија поклапа се с летњим солстицијем (Ивањдан), а, како се верује, крајем септембра, на Малу Госпојину, оне одлазе у јаму или пећину, где ће зимовати до следећег пролећа (Гура 2005; Недељковић 1990). Уз култ плодности и везу рађања и умирања кроз обредне ситуације се испољава и спона између светова, било да се подразумева однос између живих и мртвих, земље и неба или мушкарца и жене.

Но, када се архаични комплекс подреди поступцима стилизације и удаљи од исконског смисла, неминовне су измене. Линеарност „преласка“ са једне стране на другу добија предност над представама о цикличним токовима постојања. Јачање епског импулса утиче на трагични обрт у песама о змији младожењи, да би млади Секула, али и други змајевити јунаци још изразитије изгубили директну везу са ритмом природних промена. Иако Секулина метаморфоза води до погибије, тај чин је епски вид прелаза на другу страну, од дечака и младића до хероја. Са овога света одлазе последњи изданци змајевитих ратника. Нико од њих не оставља за собом потомке и без њих се суштински гаси читава епска епоха.

Међутим, чуда метаморфозе добијају другачије токове и значења када се измене ликови, смер и сврха преображаја. Тај други тип реализације истиче женску компоненту симбола, потврђује наглашену двојност змија, сачувану и у граматичким облицима врста и подврста овог представника гмизаваца.

5. Да Бог да се ти у змију претворила...

Етиолошка предања „тумаче“ везе између змије и демона метеоролошких непогода посредством метаморфоза. Под одређеним условима и након дугог временског интервала (обично 100 година), од змије настаје ала. Такве представе згуснуте су чак и у форми пословице, мада их ублажава фигуративна нијанса: „Док змија змију не прождере, не може аждаха постати“ (Вук, Пословице, 1001). Али, не само да се преплићу представе о змају, змији и аждаји, већ је равноправно заступљен и други смер преображаја. „По једном предању, змију је створио сам ђаво, по другом се она излегла из мртвог тела але или змаја, по трећем се у њу претворила жена коју је проклео брат итд.“ (Бандић 1991, 31).

Снага клетве не мора да условљава настанак целе врсте у животињском свету, већ се помоћу магије речи спајају различити мотиви и фолклорни облици. Сплет подврста предања и различитих веровања

везаних за змије открива и процесе усклађивања паганских слојева са хришћанским наносима. У извесном есхатолошком смислу, историјске промене се памте и као смене владара. По једној од таквих варијаната управо природне непогоде најављују прекретницу, те Грмечки краљ оставља и своје богатство и своју територију. Када среброљубива и непослушна најмлађа кћер одбија да пође, дуго очев монолог спаја више компонената традиције. Краљ наоко постаје посредник између више силе и свог порода, али он иступа и као озлојеђени родитељ – виновник промене. Пошто се клетва, а посебно родитељска клетва, неминовно и тренутно испуњава, девојка мења обличје и судбину: „Онога часа она се претвори у змију рашљата репа и сплаза се на новце“ (Палавестра, 24).

Призор, усклађен са представама о закопаном благу, чвршће се локализује, али се коб преображене, уклете девојке појављује као вид искушења пред будућим нараштајима. За разлику од неопозивих етиолошких обрта, оваква структура остаје (привидно) отворена. Док бајке реализују обрт и услов постављен као вид иницијацијског теста, у предању не мора нужно бити уобличен и „коначан“ исход. Остављена је могућност да уклетата змија поврати првобитан облик, а представе о цикличном току природних мена доследно се везују за пролећни период и Ђурђевдан. Само тада и „прије сунца“ змија–девојка се може видети, она напушта подземну ризницу и излази на површину. Њен удес би преокренуо пољубац мушкарца, једини услов за скидање очевог проклетства. Тешко искушење остављено је и људима, међу којима ће најодважнији задобити љубу и благо. Ипак, временска перспектива је бесконачна, односно има „одређен“ почетак, али не и крај, те „девојка сирота, ето још чека у народној замисли свога суђеника“.

Чак и ако се истоветна ситуација не везује за конкретан локалитет или лако премешта у било који пригодан амбијент,¹⁸ наративна конструкција постојано чува обавезу раскидања чини. Људска жртва нема исту тежину као спремност на саможртвовање. Истовремено, страх од змије надјачава и жељу за богатством и покушај да несрећна девојка поврати људско обличје, изгубљено управо због жудње за „пустим благом“.

Као и остала бића–чувари блага, змија испољава хтонске и демонске особине, али се „идентификује са жртвом и има изванредну моћ претварања“ (Karapović 1989, 78–81). Напоредо са одржавањем представа

¹⁸ „Прича иде и о царевој кћери, коју је отац уклео, па ова створила се у змијурину, те лежи и чува очево пусто благо. Книгиња ова под заклетвом чека да је ко дође и откупи. А није баш ни тешко, ваља да је пољуби, па је доста...“ (Тројановић 1983, 66). У варијантама ових предања, независно од ширине наративне конструкције доследно се чува фабуларно језгро (очево проклетство, метаморфоза ћерке–чувара блага, пољубац као услов повратка у људски облик). Видети: Karapović 1989, 11, 15, 21, 23, 24.

одвијају се и различити процеси њихових трансформација. Ова предања могу се „превести“ на два начина, уз делимичне или потпуне процесе метафоризације. Везе између зачаране девојке–змије на закопаном благу се у фонду традиције „деле“, а сваки (независан) сегмент на први поглед губи везе са архаичном подлогом (уклета девојка-змија, змија-благо).

Осим ознаке која обухвата племените метале, драго камење и бисере (извађене из утробе земље или шкољке), раскошне рукотворине и новац – благо има и другачија значења, такође везана за материјална добра и опстанак породице. Истоветним појмом се обухвата жива и крупна стока, док се као Божија благодат означава – киша. Обе сфере „привлаче“ представе о змији, јер она учествује у условима бујања природе (лазарице се, на пример, шкопе водом током опхода), чува породицу (кућарица, чуваркућа, покућарка, домаћа змија) или као „велика и снажна змија ’пољача’ штити атар“ (Bandić 1980, 223–226). Нехотично, а посебно намерно угрожавање ових чувара изазива кобне промене, сатирање летине, смрт домаћина или гашење огњишта.

Но, при максималном појачавању фигуративне компоненте представе о змији–девојци наизглед бледе у једноставној компарацији („љута као гуја“). До преображаја не долази. Ипак, као што уклетата принцеза без пољупца остаје заувек демонска владарка подземног блага, тако је девојка упоређена са гујом онемогућена да пређе природну, биолошку границу. Мада је највећи грех скудити девојку, осујећена је удаја. Било да се саопштава клевета или истина о злој ћуди,¹⁹ речи нису ништа мање опасне од змијског отрова и погубних прекршаја забрана везаних за култ змије, плодности и предака.

6. *Створе се лијене ђевојке у три змије*

Словенски народи истоветно приказују хтонску природу змија, које проводе период под земљом у људском обличју, а с пролећа, чим „изађу напоље, опет постају змије“ (Гура 2005, 253). Ђорђевић је забележио варијанту о ловцу примораном да зимује са змијама. Змијски цар га не пушта из „мртвила“, а он међу змијама, претвореним у девојке, бира једну и жени се њом (Ђорђевић 1958/2, 114–115; Радуловић 2009, 202–203).

¹⁹ Посебно се у лирским песмама представљају разлози који просце одбијају од девојачке куће. Структура формула обухвата неугледно порекло, а међу девојачким манама (дремљива, спављива) најопаснија је зла нарав: „љута као гуја“ (Вук, СНП I, 64, 373, 728). Скућена девојка узвраћа кудиоцима: „Који кажу љута као гуја,/ Гује му се око срца виле“. Тежина испаштања дискретно обухвата оба света. Осим гуја омотаних око грешних душа у призорима пакла, девојачка клетва призива и бол разочарања, који живима могу донети само најмилији.

Постоји и веровање о најљућој међу змијама, заточници – Даници (Недељковић 1990, 28). Тако се именовањем успоставља спона између светава, јер се истоветно међу звездама издваја Сунчева и Месечева сестрица, Зорњача или Вечерњача. Невероватно се ове представе подударају са Адонисовом божанском љубавницом Астартом и „планетом Венером, чије су промене из Јутарње звезде у Вечерњачу“ пажљиво пратили људи и жреци (Frejzer 1977/1, 458).

Фабула о змији–девојци није ни слично, ни често обрађена попут змије–младожење.²⁰ Само у најосновнијим обрисима уочавају се сличности са ликом жабе–девојке. Она након удаје напушта свој онострани свет, борави међу људима, а доноси мужу изобиље и царски трон. Ипак, занимљиве су подударности међу детаљима. Када цар постави снајама загонетку, само најмлађа зна одговор. Испод формулативног склопа помаљају се старије представе и уместо решавања фантастичних задатака отварају се посебна значења најлепшег цвета у природи. Док љубе старије браће предност дају ружи (шипку) и каранфилу чудесна жена бира – влат пшенице (ЛМС, 30). Мада је ток ове варијанте удаљен од архаичне подлоге, појединости повезују иницијацију (брак, загонетање) са асоцијацијама на преображаје природе. Завршна одгонетка призива и смисао Христове параболе о сејачу и семену, које тек када умре, положено у добру земљу, може да се роди и умножава (Матеја, 3, 24; Марко, II, 4; Лука, III, 8).

Кроз склоп бајке се иначе метаморфоза змије–девојке махом своди на иницијалну епизоду и представља један вид мање-више независне експозиције. Обрт мотивише стицање натприродних способности, јер се главни јунак подвргава провери. Пошто најпре чини одређену услугу змијама и заслужи њихову захвалност, редослед догађаја се приближава варијантама о немуштом језику.²¹

Међутим, стилизација наглашава женску и хтонску димензију представа о змији, док је скуп веома архаичних значења „преживео“ на различите начине. Доследно се опозиција између оног и овог света одражава кроз тип метаморфозе. Одређене асоцијације се покрећу чак и на

²⁰ АТ 402; 465 II (невеста–жаба): Николић, СНП I, бр. 1, Ђе је среће има и несреће, у несрећи и срећа је близу; Николић, СНП²; Вук, СНП, Додатак, бр. 3, Гвозден човек; бр. 16, Сунчарева мајка (модификовано); Којанов, СНП, бр. 8, Драгојло и Драгана; Basariček, Narodne, 122–124; Ристић и Лончарски, бр. IV, Чудотворна стаза; Strohal, I, бр. 23, Како је деčko оженіl качу aldovaчу; ЛМС, 30, Жабица царица; Чајкановић, СНП, бр. 41 и напомена 515; Лесковачке, бр. 39 и напомена, 503.

²¹ АТ 670: Вук, СНП, бр. 3, Немушти језик. Мада најчешће главни јунак од змијског цара добија и сам чудесне способности, уместо овог знања следује му и другачија награда. Занимљиво је да увек ожењеног човека угрожава жена, те се конфликт фантастичних сила и људског света премешта у породицу и поприма реалистичке обресе.

нивоу споредног, декоративног мотива. Слушајући наредбе змајевитог господара, огромна змија је његов гласник из подземља. Чим пређе границе свог царства и стигне „близу царева двора, створи се у лијепу девојку“ (Чајкановић, 15).

За ритам радње бајке нису (насупротив предању) битне околности под којима је жена претворена у змију или се, једноставно, подразумевају негативне карактеристике. Јер, не само да је због Евине завере са змијом човек лишен лагодног живота, него се верује да грешне душе иду по свету као змије (Чајкановић, 55). Поступност скидања чини одвија се по механизму градације, а само један из групе јунака поштује постављене услове. Наспрам наглашених еротских компонената змије/змаја, поставља се изричита забрана сексуалног контакта. Чудесни мушкарац лако (и привремено) напушта змијски свлак, али ослобођена жена је и даље обележена „змијском круном“ на челу. Тиме се даје нов наративни импулс и развија композиција бајке, што је уобичајена „копча“ структурних сегмената и осталих модела о фантастичним супружницима.

Посебни типови јунака укључени су у другачији контакт живих и мртвих, карактеристичан управо за представе о цикличној смени зиме и лета, битној и за обличја змија. Када кроз јаму стигне до подземног царства, сироти свињар затиче необичан приказ. Старац (очито господар или чувар граничног прелаза) је у људском обличју и за разлику од змија/змајева који помно пазе огромна подземна блага, ова слика се веома приближава другом полу митских представа. Пред старцем – старешином змија налазе се „три рпе пшенице“ (ЛМС, 16), те се вегетативни циклус семена додатно приближава поимању самих метаморфоза. На посебан начин подразумева се и годишње доба (Благовести, пролеће, сетва), јер човек добија „пригодан“ задатак. Три прелепе старчеве кћери морају да напусте свој дом и пођу са придошлицом на површину земље, а „кад тамо изиђу постаће змије“. Напуштајући логику митско-обредних представа, према законитостима бајке змије–девојке не одлазе под земљу уз међудневицу,²² већ након годину дана.

Када поприме свој земаљски лик оне бораве на посебном месту, што се лако повезује са представама о духу жита (Фрејзер 1977/ 2), оваплоћеном у девојци (плодност) или божанској животињи (мртви, преци–заштитници). На горњем свету човек смешта три штићенице „под амбар“ и редовно их храни „колачом крува“ (модификовани вид принете жртве). Непосредно по истеку утврђеног рока тај задатак повери жени, али она несмотрено прекрши услов и једној змији одсече реп. Показаће се, међутим, да упркос прекршају, не следе санкције, јер се тежиште кон-

²² „Љутит као змија између госпођа (уз међудневицу, кад се ваља да спрема да одлази са земље)“ (Вук, Пословице, 2927).

фликта премешта на брачне односе. По савету девојака–змија јунак од њиховог оца тражи чудесан предмет. Узда, и сама змијоликог облика, има моћ да власнику испуни сваку жељу, те се сан о изобиљу наизглед остварује. Али, аналогije се још изразитије успостављају. Помоћу узде и главни јунак и његови непријатељи лако мењају људски облик и преобравају се, привремено или трајно, у животиње (пас, врабац, куја, зец).²³

Слична експозиција друге бајке такође представља посебан однос између човека и змије, уз активирање бројних елемената из ширег фолклорног фонда. Сусрет се одвија на отвореном простору, док је и временски интервал специфичан. Сиromaх пре Сунца затиче змију на њиви, а она од њега само тражи да је под истоветним околностима свакодневно храни млеком и за уздарје му даје по дукат. Појединости су спојиле представе о чувару блага и антагонизам између змије и Сунца,²⁴ на шта ће се надовезати и други сегменти митолошко-обредног комплекса. Пошто приповедање (усмеравамо жанровским захтевима) мора добити нужне подстицаје, човек после извесног времена одоцни:

„...и кад дође на њиву, а Сунце беше већ изгрејало. Нађе змију мртву, како га је чекала, па је Сунце ухватило. Жао му бејаше, али се присети шта му је казала, па је узме те однесе кући и закопа под праг“

(Вила, 4).

Приближавајући веровања о чуваркући и магијске радње везане за пољску змију, јунак бајке избегне казну због прекршеног услова. Указано поштовање прецима и подземним силама се чак и посебно награђује, јер пред кућом израсте:

„...големо дрво, које уродило беше за једну ноћ самим дукатима, и сад од сиромашка не бијаше на свету богатијег човека.“

Када несмотрено све губи, овај јунак се налази на истоветном путу који пролази бременита љуба змије–младожење.²⁵ Градацијски се нижу походи смртника до породица Месеца, ветра и Сунца, уз наглашавање сродничке везе између Месеца и змије – његове сестре. Тако се и кроз жанровске законитости бајке приближавају и „мотивишу“ сличности из

²³ Сва три представника птица, домаћих и дивљих животиња имају видно место у словенској митологији, а део симболичног комплекса обухвата и хтонску природу и наглашавање плодности (Гура 2005).

²⁴ Опасност од сунчеве светлости прети и змајевима–љубавницима, што долази до изражаја у прожимању митолошких и културно-историјских предања о називима појединих насеља. Заваран напасник дочека јутро, а сунчев сјај утиче на постепено распадање његовог тела.

²⁵ Не наводећи извор варијанте, Н. Нодило саопштава овај сичејни склоп, укључујући у реконструкцију старе религије и мотив змије–младожење, обраде о Секулиној метаморфози, елементе епске биографије Змај Огњеног Вука и повезивање представа о змају са веровањима у змије (Nodilo 1981, 176–197).

света природе, јер не само што Месец видљиво мења облик, већ према веровањима утиче на раст биља, стоке и људи. Финални сегмент такође је повезан са космичким поремећајима, јер ће само Сунце пристати да се роди са запада.

Мада се не би могле уврстити у антологијски избор, обе варијанте бајке приближава особена експозиција кроз коју се преламају различите представе о моћима змија и њиховој вези са аграрним календаром. За разлику од најчешћих главних јунака бајке чија се стилизована иницијација (Проп 1990) преклапа с наративним секвенцама, централни делокруг припада – ожењеном мушкарцу. Самим тим је одмах осујећено потенцијално варирање модела змије–невесте. Али, приповедни импулс не почива ни на елементима фантастике, ни на преобликовању архаичних слојева традиције. Сукоб се помера ка реалистичним породичним односима и етичким прекршајима. Основни мотив обе бајке варира поступке неверне љубе. Она чак своје милоснице не бира међу фантастичним бићима (старешина змајева или дивова), већ су то суседи на које преварени муж и не сумња. Криза морала је тако пригушила архаична полазишта бајке, представе концентрисане око змије и значења змијских метаморфоза. Иако се систем награде/казне различито реализује под притиском одржања породице, императив очувања етичких норми заједнице стилизује се на два начина. Веза змије, жене и смрти поприма вид чуда у баладама, док се неочекиван процес „рационализације“ мотива распознаје међу бајкама о захвалном мртвацу.

7. Девет снаа девет љути змија

Колектив се мора придржавати наслеђених правила, како би се непрекидно успостављао склад са природом, натприродним силама и прецима. Тај неписани кодекс обухвата и породичне (и друштвене) односе, поштовање и међусобну заштиту свих чланова крвног и духовног сродства. Но, када би се хармонија доследно чувала, не би било простора за заплете песама и прича. (И обратно, усмене варијанте треба да учврсте поштовање етичких начела.) Зато се кроз конфликте сижејног склопа обликују управо огрешења и казне намењене појединцу и народима, градовима и царствима.

Док су родитељи обавезни да подижу потомке, синови узвраћају бригу старим очевима и мајкама. Склад патријархалне задруге често је предуслов њеног опстанка, а пружа и безброј прилика за различите провере и старих и младих чланова. Главни лик малог тематског круга је пожртвована удовица, која и без мушког ослонца отхрани синове. Када младићи заснују своје породице, мајци не стиже одмена, већ болно разо-

чарање. Сведени токови ових балада (Вук, СНП, I, 204, 205)²⁶ повезују поремећај духовних вредности са уделом више силе, али се она не појављује на почетку структуре, већ истиче исход прекршаја. Можда их је због наглашене дидактичне компоненте и Вук уврстио међу „онако побожне“ песме.

При свадби најмлађег, пошто је сву деветорицу иженила, мајку терају из дома у гору: „да је ује каквогод звериње“. Мада су ове песме сродне баладама о „фолклорном срцу“, обрти се обликују другачије. Старица не умире од синовљеве руке, нити њену смрт обавезно траже снаје. Ипак, у оквиру типологије ликова, мати није ни крвница, ни зла свекрва, већ вишеструка жртва сопствене породице (Крњевић 1997, 113). Обрт се, међутим, доследније чува. Када се снаха представља као вид демона, она захтева жртвовање свекрве/девера, а сам чин премештен је из двора у гору. Ту и прогнана старица среће своје праве заштитнике (два путника – анђела, светог Димитрија) и они је враћају натраг.

Опозиције своје/туђе, добро/зло, питомо/дивље, пријатељско/непријатељско се заоштравају завршним призором. Преокрет показује и колико су сложене споне између чуда и фигуративне димензије песничких слика. Слично се разрешавају и други модели балада, јер тек више силе успостављају катарзу и равнотежу, нарушену људским страстима и заблудама. Уместо бројне и сложене патријархалне задруге, мајку окружују пустош и тишина. Послата од куће у смрт, она се сред свога дома суочава са призором потпуне јаловости, са материјализацијом особина својих потомака и њихових изабраница:

„Девет сина девет каменова,
Девет снаа девет љути змија,
Пак се змије по камењу вију.“

Бездушну опхођење и злонамерне речи утиру пут метаморфозама, а оне јаче од експлицитне поуке наглашавају тежину прекршаја и неминуваност казне.

Значај поштовања породичних, духовних и друштвених односа испуњава се и на супротан начин. Сам Бог услиши молитву, док девојка бира једину могућност да сачува чедност и избегне инцест с побратимом: „Стварао је у змију шарену“ (Карановић 1998, 230). Ова метаморфоза ипак није истог типа, ни по узроцима, ни по смислу. Уз наглашен удео христијанизације, гуја шестокрила се преображава и у Младу Недељу. Таквим обртом се такође врши провера, али при идеализацији братско-сестринске солидарности. Овакво чудо само је формално блиско последицама недолечног опхођења синова према мајци. Представљене ситуације су на

²⁶ Варијанте су наведене у: Krstić 1984, Н 5, 2, 2 (Rđav sin), 199–200.

супротним странама етичке „скале“, а сама метаморфоза даје „моћ очишћења од греха“ (Карановић 1998, 229).

Занимљива је још једна подударност породичних односа у песмама о змији младожењи и неблагородним синовима. „Идеја жртве уграђена је у свадбену обредност неодвојиву од култа плодности, тачније обред жртвовања положен је на доминантну ситуацију, тренутак иницијације у првој брачној ноћи“ (Крњевић 1997, 127). Змија–младожења умире због своје мајке, док опстанак многољудне задруге угрожава непоштовање хранитељке. Исход је суштински истоветан – обе жене остају без порода, саме. Ипак, наспрам стиховане бајке, балада прилази и смрти и животу из особене перспективе. Метаморфоза је тек средство – слика којом треба да се подупру морални принципи колектива. У том смислу симболизација змије потпуно је окренута хтонским сферама, злу и смртоносном отрову.

Међу реалистичним особинама змије најчешће се истиче погубност њеног уједа, због чега су нужне мере заштите људи и стоке. Такву врсту опасности чувају и епизоде бајки, када јунак спаси уснулу принцезу од змије и остави доказ пружене заштите (Вук, СНП, Додатак, 1). Из другачијег мотивског комплекса сама царева ћерка угрожава просце.²⁷ Опасност се надвија над човеков свет такође прве брачне ноћи, невеста остаје удовица, али не долази ни до метаморфозе, нити се наглашава природа „кривице“. Иако је демонска компонента недокучива, конкретизује се веровање да змија може ући у човеково тело и живети и рађати у њему.

Способност да препозна и отклони опасност нема чак ни (привидно) главни јунак, већ његов сапутник – помоћник. Најчешће таква улога припада захвалном мртвацу – побратиму или чудесном куму, битним представницима духовног сродства. Они привремено, у људском облику борава међу живима и могу се повезати и са улогама водича младића кроз иницијацију. Способности преображавања немају младенци (змија–младожења/девојке), већ се два света преклапају са ускрснућем покојника, уз особено приближавање супротних начела. Епилог некада варира узвратну посету живог јунака и његово присуство међу мртвима. Боравећи на ономе свету човек се после одређеног интервала враћа, а представе о ускрснућу природе и њеним циклусима само добијају нови вид стилизације. Браком остварено јединство мушкарца и жене, уосталом, води такође до тријумфа животворне енергије.

²⁷ АТ 507: Stojanović, Pučke, XXXI, Kraljević; Којанов, 15, Влатко и мртви; ЛМС, 22, Златна рибица; Чајкановић 1973, 516–517; Лесковачке, 509–510, напомена уз приповетку бр. 70.

8. Лази, лази Лазаре

Обредне радње извођене на Лазареву суботу врло добро показују како се хришћански нанос прилагодио и стопио са старијим представама о буђењу природе након зимског сна. Учеснице лазаричких опхода су девојке, а подела њихових улога, атрибути и реквизити, игре и текстови песама не испољавају само синкретичну природу лирике, већ и прожимање свадбених песама са врстама из пролећних циклуса. Кроз магијско-обредни контекст такође се стилизује сложеност мушко-женских односа.

Вуков сведени опис једног сегмента обреда посебно потврђује видове паралелизма и природу инверзије: „Стану дјевојке у коло, а пруже руке од себе, па дигну мушко дијете, те иде преко руку, а оне пјевају“

„Лази, лази, Лазаре,
Те долази до мене,
Приватај се до мене,
За свилене рукаве,
За свилене мараме,
За клечане кецеље“
(Вук, СНП, I, 198).

Иако је дечачић имењак и двојник новозаветног Лазара, „онога што га је Христос васкрсао“ (Вук, Рјечник, 453), његова се позиција вербално и визуелно изједначава са покретима змије. Таквим преношењем са једне уздигнуте руке на другу не остварује се контакт са тлом, већ је мушко дете усмерено ка небу и у физичком додиру са сваком лазарицом. Међу песама различите садржине које се том приликом певају испољава се и амбивалентна симболика змија, јер се стихови директно односе на њих, али се постиже и терање, тј. заштита од змија (Зечевић 1973; Ковачевић 1985, 29–50). Извијање лазарица приликом плеса (Словенска митологија 2001) представља посебну манифестацију обредног паралелизма. И по покретима и по забранама (игра не сме да се прекине, лазарице не смеју да кроче у кућу) успоставља се аналогија између девојака из обредне поворке и скупа симбола везаних за змије.

Иако преображавање није ничим непосредно означено, призива га магијско-ритуални комплекс. Свет оживљене природе, излазак змије на земљу и статус активних учесница обреда подразумева различите видове преображаја. Како би могле ступити у брак, девојке су најмање три пута морале бити међу лазарицама (Недељковић 1990; Карановић 1996, 268–274). Током овог припремног периода оне су стасавале и пролазиле важне етапе обреда прелаза – од девојчице, преко удаваче, до веренице, невесте, удате жене и мајке.

Предбрачни додир са змијом–Лазаром има и особену магијску функцију. Такав обредно-симболичан контакт је обезбеђивао и брак и

рађање потомства, јер није случајно истоветан чин део свадбених ритуала пред младожењином кућом. Младој се додавало накољче, које она диже у вис како би „рађала мушку децу“ (Ђорђевић 1990, 70; Вук, Рјечник, 547).

Други сегмент значења преношења Лазара могао би се препознати као особен, стилизовани тип везе жене и змије. На овакав начин се такође спајају еротска и хтонска компонента, али се и стицање заштите повезује с култом плодности.²⁸ Уосталом, сви ти елементи укључени су са подједнаким разлозима у ритуалне радње и песме које прате аграрни календар, свадбу, рађање и тужење за умрлим. Такво приближавање природних и биолошких промена водило је ка успостављању бројних аналогича, чији се смисао некада прикрива фигуративним наносом или управо омогућава обликовање стилских фигура и обраду мотива.

Ритуални плес лазаричке поворке, бујање вегетације и стасавање девојака за брак немају статус сижејних јединица, већ представљају вид (пра)метафоре, својствене магијским радњама и митолошким „призорима“. Изван лирске стилизације, у склопу других поетичких канона, могућа су два тока обликовања исте представе. На једној страни се успоставља сиже као „систем метафора развијен у вербалну радњу“, а на другој страни начин се (сродним) значењима пуни „алегорија основне слике“ (Фрејденберг 2011, 292).

9. Уплетена гуја и змија из недара

У обредној реалности се метаморфозе и везе са змијом подређују представама о природним циклусима и биолошком развоју појединца, али ни епска „рационализација“ није ништа мање ослоњена на амбивалентна својства змије. Када дође до изразитијих прожимања епске технике са елементима баладе, варијанте испољавају и снагу древних представа. Смиљанић Илија, на пример, један је од јунака средњих времена чије се име среће и међу лирским обрадама осујећене женидбе, одбегле невесте и смрти младих. Његов типски помоћник из једне варијанте је вила, вична преображавању. Измењен облик постаје део карактеристичне слике ју-

²⁸ Иначе је невероватна подударност између убијања свете змије међу афричким племенима и магијских радњи везаних за змије у обичајима који су описани код нас. Амбивалентна својства се доследно испољавају кроз моћи наочарке као заштитног божанства, које им „може чинити и добро и зло, даривати богатство или послати болест и смрт“. Годишњи обред вешања коже о грану највишег дрвета захтевао је изношење деце која руком треба да дотакну змијин реп, како би се ставила „под заштиту племенског бога“ (Фрејзер 1977/2, 203–204). Осим табуисане кућне змије, заштитну магијску моћ имала је кожа убијене змије која се качила на зид тора, обора, штале или дрво, док се гроб убијене пољске змије посебно обележавао.

начких атрибута, необичног коња из чије гриве се помаља змија. Илијин брат је посече, уверен да тиме штити јунака од неизбежне смрти.

Мада се метаморфоза помера са живих бића на митску девојку – змију, трагедија је неизбежна:

„То си мене погубио, брате,
Вилу моју, моју посестриму,
Која ми је у помоћи била“
(Вановић, 49; Раденковић 2011, 528).

На сличан начин несмотрен љубин поступак кобан је за Змај Огњеног Вука, јер су угрожени његови помоћници (вила, змај; Богишић, 16) док му видају ране (Пешикан-Љуштановић 2002). Још изразитије се сплет представа о змији–змају уочавао у млађој варијанти, уз посебну улогу (тотемских) заштитника:

„Змија њему биље доносаше,
а вила му биље привијаше,
а вук Вуку лиже ране љуте“
(Милутиновић, 104).

Осим епских јунака који се у змију преображавају или повезују са змајем, симболичка компонента гује и њених метаморфоза одвија се на два основна начина. Чудесна својства, подређена епским захтевима, постају део дескрипције јуначких атрибута. Протопопић Никола под Бечом усмрти седамдесет Угричића, захваљујући несвакидашњем оружју:

„У копју му стајаше љута змија крилатица“
(Богишић, 15).

Он тако смера да савлада и Змај Огњеног Вука, али прискаче помоћник и побратим, Митар Јакшић:

„На двоје је пресјек’о љуту змију крилатицу“.

Поступак је истоветан при савладавању змије у балади о Смиљанићу и бајци о принцези вишеструкој удовици, иако су и значења и последице различите, јер их усмеравају жанровски импулси. Отровно копље се само поистовећује са змијом, а спасавања од ње постају и смртоносна и омогућавају живот.

Посебан тип (двоструке) симболизације остварује се кроз сновиђења, било да се обзнањују змије саме (ЕР, 80) или њихови небески еквиваленти – муње (Вук, СНП, II, 89). Још више приближена фигуративном нивоу израза, змија се у епици среће као важан, споредан детаљ и саставни члан хиперболе при описивању свадбених или жртвених дарова. Али, кроз декоративну димензију формуле–слике неосетно се активирају древне представе. Јер, при дескрипцији се змијама украшавају златне посуде и одређени делови опреме (Вук, СНП, II, 66, 88, 89, 94). Уз максимално прожимање соларних и хтонских својстава, раскошна гуја украшава синије (округли облик, сјај, светлост – сунце, плодност) и има

моћ да савлада тмину. Златна змија је и у непосредном додиру са јуначким телом јер се уплиће на – аздије и кошуље. Као да долази до особене инверзије представа о змијском свлаку. Из змијске кошуљице се помаља диван младић, док се изузетан јунак–витез магијски чува облачењем скупоцене, заштитне одоре. Ако се још изразитије истичу својства панцира, онда долазе до изражаја и представе о змајевима, рационализоване у реалијама и епској стилизацији. Јер такав панцир не само да брани од сечива, већ има и огњевита, видљива својства:

„А из свиле жива ватра сипа“
(Вук, СНП, III, 70).

Мада се наоко највише удаљавају од обредно-митолошког исходишта и метаморфоза змија, формуле поређења и метафоре²⁹ их истовремено и призивају. Чак и микројединица стилског фонда, попут епитета, успоставља дубинску перспективу пресека кроз слојеве традиције. Љутина се тада као атрибут односи на људе, њихов изглед, али и на наглашено емотивно стање и чин којим се призивају промене – али не у природи, већ у колективу. Својим речима и делима појединац усмерава судбину других, покушавајући да сопствену ојађеност, немоћ и немогућност исправљања неправде надокнади снагом – клетве:

„Те га љуто куне и проклиње“
(Вук СНП, II, 35);
„Љуто куне лепота девојка“
(Вук, СНП, I, 64).

Спајајући супротности на којима почивају живи свет и природа, змија се у љубавној лирици не преображава, већ пореди са златним ђерданом. Кроз понављање исте ситуације остварује се градација, уз неутралисање магије, митске подлоге и чуда метаморфоза. Поново се таквом провером издвајају женски чланови породице: маги, сестра и љуба, а сучавање са њима води до спознаје о невери и вери, љубави и спремности на жртвовање (Вук, СНП, I, 289).

Далеко од преображаја из змијског свлака, змајевитости одабраних или склупчане гује на Мусином срцу, метафоричне конструкције кондензују амбивалентне одлике митских, фантастичних и магијско-обредних компонената змија. Учествујући у природним циклусима и укључујући

²⁹ Честе су формуле директног поређења: „Цвили Милош као љута гуја; Љуто писну, како љута гуја; Као љуте у камену гује“ итд. или само: „У образ се љуто намрдио“ (Вук, СНП, II, 42, 26, 70, 89). На сличан начин се реализују и метафоре: „Ропче моје, змијо од Турака“, „Обе љуте змије од крајине“ (Вук, СНП, II, 44, 81). Тако кондензована значења обухватају и особину јунака и специфичност предочене ситуације и значај пресудног догађаја. Сличним поступком се изводе и пословична поређења: „Змијо шарена, Љутит као змија између госпођа, Оштро као змија, Као да су га гује пиле, Пишти као гуја у процјепу“ итд. (Вук, Пословице, 1506, 2927, 4178, 2147, 4241).

их међу симболе традиције, човек се и сам мењао кроз видљиве и невидљиве физичке и духовне преображаје. Из тих процеса и изграђеног мотивско-стилског фонда израстале су сложене представе о флори, фауни, космосу и друштву. Попут осталих, бројних спојева супротности, у валерима симбола, змија се повезала са животворним импулсима, злом и сенима предака, срећом поновног рађања вегетације, чувања и настављања лозе.

Ширина етнографске подлоге отварала је просторе разноврсним значењима, док је амбивалентан симболички потенцијал био погодан за динамичне обраде сижеа и обликовање фигура. Прелазећи дуг пут од природне појаве до магијско-ритуалног и митског комплекса, гујине способности су се гранале и даље, до елемената фантастике и семантичког набоја исказа, обрта и слике. И док су естетски домети зависили од усклађености више чинилаца, преображавања змије стилизована су на нивоу модела, мотива и метафоре. Пратећи захтеве жанровских норми, сви су ти нивои при реализацији обухватили и етичке сфере, задирући у драматичне тренутке и последице човекових поступака. Нова чворишта сижеа или пренесених значења почивала су такође на специфичним видовима преображаја. Мада релативно самостална у односу на архаична изворишта и „премештена“ међу уметничка средства, елементарно-семиотичка ситуација спаја обе компоненте: „свака порука мора да се интерпретира, да добије превод приликом своје трансформације у знакове другог нивоа“ (Лотман 2004, 230).

Чак и када се то чини нехотице, а посебно у обиљу слојева баштине и усмених облика, змија се везала за средиште света и постојања. Жанровски механизми усмеравају избор једне њене одлике или сродних магијско-симболичких својстава, али се уз одабране појединости активирају асоцијације и на остала веровања и ритуале, од којих зависи опстанак јединке и породице. Зато је било могуће да се и кроз конструкцију сижеа и при наглашавању фигуративног плана очувају и древне представе, а змија максимално приближи различитим сегментима људског знања и sazревања. Она је постала и сликовити саучесник човекове помирености с истином о себи и ближњима, јер „ако је и змија, од срца је“ (Вук, Пословице, 30). Представе о гујама, природи и значењима њихових метаморфоза задобиле су и снагу спознаје о предисторијским временима и секвенцама историје, али и о ћудима и наравима. Уосталом, универзално искуство је свако макар једном потврдио када је понео и носио „змију у недрима“ (Вук, Пословице, 1507).

ЛИТЕРАТУРА

- АТ — **A. Aarne, S. Thompson**, *The types of the Folktales*. Second revision. F. F. Communications, Vol. LXXV, No 184, Helsinki 1961.
- Бановић — **S. Бановић**, *Празновјерце у народним пјесмама*, *Zbornik za narodni život i običaje XXX*, Zagreb 1935.
- Басарићек, Народне — **S. Басарићек**, *Народне приповијетке*, Zagreb 1888.
- Богишић — **В. Богишић**, *Народне песме у старијим највише приморским записима*, Београд 1878, Горњи Милановац 2003.²
- Воšković-Stulli, Istarske — **М. Воšković-Stulli**, *Istarske narodne priče*, Zagreb 1959.
- Воšković-Stulli, NP — **М. Воšković-Stulli**, *Narodne pripovijetke*, Zagreb 1963.
- Вила — *Народна проза у „Вили“*, пр. С. Самарџија, Нови Сад – Београд 2009.
- Вук, ЕС — **В. С. Караџић**, *Етнографски списи. О Црној Гори*, пр. М. Филиповић и Г. Добрашиновић, Београд: Просвета 1969.
- Вук, Пјеснарице — **В. С. Караџић**, *Пјеснарице. 1814, 1815*, Сабрана дела В. С. Караџића, I, пр. В. Недић, Београд 1965.
- Вук, Пословице — **В. С. Караџић**, *Српске народне пословице*, Сабрана дела В. С. Караџића IX, пр. М. Пантић, Београд 1987.
- Вук, Рјечник — **В. С. Караџић**, *Српски ријечник (1852)*, Сабрана дела В. С. Караџића XI/1–2, пр. Ј. Кашић, Београд 1986–1987.
- Вук, СНП — **В. С. Караџић**, *Српске народне приповијетке*, Сабрана дела В. С. Караџића III, прир. М. Пантић, Београд 1988.
- Вук, СНП I — **В. С. Караџић**, *Српске народне пјесме I*, Сабрана дела В. С. Караџића IV, пр. В. Недић, Београд 1975.
- Вук, СНП II — **В. С. Караџић**, *Српске народне пјесме II*, Сабрана дела В. С. Караџића V, пр. Р. Пешић, Београд 1988.
- Вук, СНП III — **В. С. Караџић**, *Српске народне пјесме III*, Сабрана дела В. С. Караџића VI, пр. Р. Самарџић, Београд 1988.
- Вук, СНП IV — **В. С. Караџић**, *Српске народне пјесме IV*, Сабрана дела В. С. Караџића VII, пр. Љ. Зуковић, Београд 1986.
- ЕР — **Г. Геземан**, *Ерлангенски рукопис старих српскохрватских народних песама*, Сремски Карловци 1925.
- Којанов — **Ђ. Којанов Стефановић**, *Српске народне приповедке*, Нови Сад 1871.
- Лесковачке — **Д. М. Ђорђевић**, *Српске народне приповетке и предања из Лесковачке области*, пр. Н. Милошевић-Ђорђевић, Београд 1988.
- ЛМС — *Народне приповетке у „Летопису Матице српске“*, пр. С. Самарџија, Нови Сад – Београд 1995.
- Милутиновић — **С. Милутиновић Сарајлија**, *Пјеванија црногорска и херцеговачка*, пр. Д. Аранитовић, Никшић 1990.
- Николић — **А. Николић**, *Народне српске приповедке. Прва свезка*, Београд 1842; *Втора свезка*, Београд 1843.
- Николић — **А. Николић**, *Српске народне приповетке*, Београд 1889.
- Новаковић — **С. Новаковић**, *Српске народне загонетке*, Београд 1877.
- Палавестра — **В. Палавестра**, *Хисторијска усмена предања из Босне и Херцеговине*, Београд 2003.

- Ристић и Лончарски — К. Ристић, В. Лончарски, *Српске народне приповетке*, Нови Сад 1891.
- Стојановић, Пушке — М. Стојановић, *Пушке pripoviedke i pjesme*, Zagreb 1867.
- Strohal — R. Strohal, *Narodne pripoviedke iz sela Stativa*, Rijeka 1886.
- Чајкановић, СНП — В. Чајкановић, *Српске народне приповетке*, Београд 1927.
- Антонијевић 1991 – Д. Антонијевић, *Значења српских бајки*, Београд.
- Bandić 1980 – D. Bandić, *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*, Beograd.
- Бандић 1991 – Д. Бандић, *Народна религија Срба у 100 појмова*, Београд.
- Banović 1935 – S. Banović, *Praznovjerice u narodnim pjesmama, Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena XXX*, Zagreb.
- Betelhajm 1979 – V. Betelhajm, *Značenje bajki*, Beograd.
- Васић 2008 – Д. Васић, *Сунце и мач*, Београд.
- Веселовски 2005 – А. Веселовски, *Историјска поетика*, Београд.
- Ван Генеп 2005 – А. ван Генеп, *Обреди прелаза: систематско изучавање ритуала*, Београд.
- Grevs 1987 – R. Grevs, *Grčki mitovi*, Beograd – Priština.
- Гура 2005 – А. Гура, *Симболика животиња у словенској народној традицији*, Београд.
- Делић 2009 – Л. Делић, *Вукове збирке епских песама у контексту ранијих бележења*, рукопис докторске дисертације, одбрањене 2009. на Филолошком факултету у Београду.
- Делић 2010 – Л. Делић, „Секула се у змију претворио“ – Симболички слојеви и епска дијахронија, *Фолклор. Поетика, Књижевна периодика*. Зборник радова посвећен Миодрагу Матицком, Београд, 317–332.
- Детелић 1992 – М. Детелић, *Митски простор и епика*, Београд.
- Диздаревић Крњевић 1997 – Х. Диздаревић Крњевић, *Утва златокрила. Дело творност традиције*, Београд.
- Ђорђевић 1958 – Т. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашег народа 1–2*, Српски етнографски зборник 71–72, Београд.
- Ђорђевић 1990 – Т. Р. Ђорђевић, *Деца у веровањима и обичајима нашега народа*, Београд – Ниш.
- Зечевић 1973 – С. Зечевић, *Елементи наше митологије у народним обредима уз игру*, Зеница, 65–90.
- Зечевић 1981 – С. Зечевић, *Митска бића српских предања*, Београд.
- Karanović 1989 – Z. Karanović, *Zakorano blago – život i priča*, Novi Sad.
- Карановић 1996 – З. Карановић, *Антологија српске лирске усмене поезије*, Нови Сад.
- Карановић 1998 – З. Карановић, *Антологија српске лирско-епске поезије*, Нови Сад.
- Kovačević 1985 – I. Kovačević, *Semiologija rituala*, Beograd.
- Костић 1998– С. Костић, *Култ змија код Срба, Ужице*.
- Koterel 1998 – A. Koterel, *Rečnik svetske mitologije*, Beograd.
- Krstić 1984 – V. Krstić, *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*, Beograd.
- Лома 2002 – А. Лома, *Пракосово*, Београд.
- Лотман 2004 – Ј. Лотман, *Семиосфера*, Нови Сад.
- Meletinski 1983 – E. M. Meletinski, *Poetika mita*, Beograd.

- Милошевић-Ђорђевић 1964 – Н. Милошевић-Ђорђевић, Три Вукове прозне варијанте о змији младожењи, *Ковчежић* 6, 151–162.
- Милошевић-Ђорђевић 1971 – Н. Милошевић-Ђорђевић, *Заједничка тематско-сижејна основа српскохрватских неисторијских епских песама и прозне традиције*, Београд.
- Милошевић-Ђорђевић 2000 – Н. Милошевић-Ђорђевић, *Од бајке до изреке*, Београд.
- Мршевић-Радовић 2008 – Д. Мршевић-Радовић, *Фразеологија и национална култура*, Београд.
- Недељковић 1990 – М. Недељковић, *Годишњи обичаји у Срба*, Београд.
- Nodilo 1981 – N. Nodilo, *Stara vjera Srba i Hrvata*, Split.
- Пандуревић 2009 – Ј. Пандуревић, Једна народна песма из „Босанске виле“. Проблем жанровског прожимања, *Синхронијско и дијахронијско изучавање врста у српској књижевности*, Нови Сад, 77–94.
- Перић 2007 – Д. Перић, Песма „Секула се у змију претворио“ као епски сиже о шаманској борби чаробњака, *Синхронијско и дијахронијско изучавање врста у српској књижевности*, Нови Сад, 47–55.
- Перић 2008 – Д. Перић, *Териоморфни јунаци словенске епике. Волох Всеславјевич и Змај Огњени Вук (компаративно-типолошка анализа)*, Београд.
- Пешикан-Љуштановић 2002 – Љ. Пешикан-Љуштановић, *Змај деспот Вук – мит, историја и песма*, Нови Сад.
- Prop 1990 – V. J. Prop, *Historijski korijeni bajke*, Sarajevo.
- Раденковић 1996 – Љ. Раденковић, *Народна бајања код Јужних Словена*, Београд.
- Раденковић 2011 – Љ. Раденковић, Народна предања о одређивању судбине – словенске паралеле, *Жива реч, зборник у част проф. др Наде Милошевић-Ђорђевић*, Београд, 511–534.
- Радуловић 2005 – Н. Радуловић, Две метаморфозе у нашој епизи, *Свет речи* XI/19–20, Београд, 40–42.
- Радуловић 2009 – Н. Радуловић, *Слика света у српским народним бајкама*, Београд.
- Радуловић 2010 – Н. Радуловић, *Мотив судбине у српској усменој прози*, рукопис докторске дисертације, одбрањене 2010. на Филолошком факултету у Београду.
- Skok 1972 – P. Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* II, Zagreb.
- Словенска митологија 2001– *Словенска митологија*, енциклопедијски речник, Београд.
- Сувајцић 2005 – Б. Сувајцић, *Јунаци и маске*, Београд.
- Тројановић 1983 – С. Тројановић, *Главни српски жртвени обичаји*, Београд.
- Тројановић 1990 – С. Тројановић, *Ватра у обичајима и животу српског народа*, Београд.
- Фрејденберг 2011 – О. М. Фрејденберг, *Поетика сижеа и жанра*, Нови Сад.
- Frejzer 1977 – Dž. Dž. Frejzer, *Zlatna grana*, I–II, Beograd.
- Чајкановић 1973 – В. Чајкановић, *Мит и религија у Срба*, Београд.

Snežana Samardžija**WHO IS HIDING UNDER THE SNAKE'S SKIN?
Metamorphoses of the genre system****Summary**

This paper analyzes different processing of metamorphosis of snakes as a motive, associated with the laws of the genre (fairy tale, fairy tale in verse, epic song, ballad, ritual and love poetry, short forms), stylistic and expressive tools, and formulas. The nature, development, outcome, and with the significance of the metamorphosis do not form a monolithic system. The width of the ethnographic basis and the ambivalent symbolic potential were convenient for a dynamic processing. Going a long way from the perception of animal features to the magical-ritualistic and mythical complex, the viper's abilities were branching even further, to end as elements of fantasy, figurative discourse, motif, and metaphor. Keeping up with norms of the genres, the archaic complex of images was approaching the ethic sphere of thinking, rounding up dramatic moments in life and consequences of human deeds. New breaking points of sujet or metaphoric meanings influenced the choice among the various characteristics of snake, or among its magical-symbolic attributes, but some of the chosen elements often activated associations with other beliefs and rituals, on which the survival of an individual or a family directly depended. That is why it was possible to preserve the archaic images both through the construction of sujet and by accentuating the figurative level of understanding. It also helped in bringing the snake close to different segments of human knowledge and maturation.

Љиљана Пешикан-Љуштановић*

Филозофски факултет

Нови Сад

АЖДАЈА/АЛА КАО ЖЕНСКА ХИПОСТАЗА ЗМАЈА?¹

Апстракт: Рад се бави претпоставком да је разлика која се у усменом предању и нарочито у епским песмама о змајевитом јунаку успоставља између змаја и аждаје/але² бар делом настала као резултат подвајања опште представе о змају на горњу, светлу, огњену, мушку и доњу, влажну, тамну, женску страну. Ова претпоставка разматрана је, пре свега, на епској грађи, културноисторијском и демонолошком предању – српском и јужнословенском.

Кључне речи: змај, аждаја, медијатор, јунак, горње–доње, светло–тамно, огњено–влажно

Веровање у змајеве³ универзално је распрострањено – готово да нема или није било културе у којој ово веровање није у неком облику засведочено. Вероватно је управо широка распрострањеност у простору

* E-mail: joljilja@gmail.com

¹ Истраживање на коме је заснован овај рад спроведено је у оквиру пројекта *Аспекти идентитета и њихово обликовање у српској књижевности* (број 178005), који се, под руководством проф. др Горане Раичевић, спроводи на Одсеку за српску књижевност Филозофског факултета Универзитета у Новом Саду, уз финансијску помоћ Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

² Сматрамо да су разлике између аждаје и але (хале) исувише мале и условне да би оправдале разликовање ова два демонска бића. Исто, умногоме важи и за ламју, па и за диновску, крилату, троглаву или огњевиту змију/гују. Реч је о бићима која су по станишту, изгледу, манифестацијама толико блиска да је њихово строго разликовање практично немогуће.

³ У овом раду користили смо изворе о змају наведене у књизи *Змај Деспот Вук – мит, историја песма* (Пешикан-Љуштановић 2002).

и времену условила изразиту химеризацију првобитног, релативно једноставног демона–медијатора, циновске змије или циновске рибе. Ова химеризација се одвијала спајањем са другим медијаторским бићима, попут птице, коња, говечета/јелена... и усложњавањем облика (вишеглавост, више репова).

Химеризација представе о змају резултирала је и неизбежном „химеризацијом“ у изучавању овог сложеног феномена. Тако се срећемо с инсистирањем на особености појединих демонских бића или врсте демонских бића, уз мање развијено указивање на њихову припадност змајевима као *роду*,⁴ који обједињује природа медијатора и низ заједничких црта које из ње произлазе. Најопштије гледано, змај је амбивалентни⁵ демон–медијатор, који раздваја и спаја *овај* и *онај* свет; *земљу* и *небо*; *женско* и *мушко*; *воду* и *ватру*,⁶ *људско* и *животињско*,⁷ *људско* и *демонско* (*над-људско*). Он је господар и плодотворне воде и уништавајуће стихије, која „симболише регресију у праформално“ (Елијаде 1986, 123). Змајевита бића господаре кишом, изворима, језерима, рекама. Такав водени змај првобитно је доживљаван као „биће, иако страшно, ипак у основи благо: он је давалац вода, касније творац плодности, како плодности поља, тако и плодности људске“ (Проп 1990, 387). Временом, међутим, господар вода коме се приносе периодичне људске жртве, а он узвраћа обезбеђујући и штитећи плодност усева, постаје прождируће чудовиште, док се свест о његовим позитивним функцијама губи.⁸ Истовремено, змај може злоупотребити своју власт, изазвати сушу или потоп (Проп 1990).

⁴ Појам род овде користимо у значењу које му се придаје у биолошкој науци, где род, као таксономска категорија, обухвата „одређени број сродних врста“ (Мала енциклопедија Просвета III, 377), иако је питање да ли би, можда, био примеренији још уопштенији термин *фамилија*, који обухвата више сродних родова.

⁵ Ова амбивалентност је део оне сложене амбивалентности архаичних веровања и мита, у којима змај има и позитивне и негативне функције у успостављању и одржавању плодности људи, биљака и животиња, па и своју властиту природу и интересе похотљивог хтонског демона.

⁶ „...Постоянное подчеркивание связи змея с двумя противоположными стихиями – огня и воды, может быть объяснено его первоначальной ритуальной функцией медиатора, с помощью которого достигается примирение этих двух противоположностей и обращение их на пользу человека. Этим и определяется возможность двоякой функции змея в мифологических представлениях, перенос на змея ряда атрибутов самого змеборца“ (Иванов, Топоров 1974, 118).

⁷ Тако В. В. Иванов и В. Н. Топоров сматрају да, са становишта структуре ритуала, змајевити јунаци истовремено отеловљују оба пола супротности: *ловца* и *вука*, *гониоца* и *гоњеног*. Управо функцијом медијатора они тумаче чињеницу да се, када је реч о овом типу јунака, исти атрибути, обележја и предикати односе и на јунака и на његовог противника (Иванов, Топоров 1974, 125).

⁸ Иако је свети Ђорђе у хришћанском свету уопште Змајеубица, његов противник у јужнословенским предањима постаје „грдна ала“, „највећа ламја“, циновска змија.

Управо због тога глобално распрострањена митско-обредна тема о победи бога или хероја над змајем може означавати „победу ‘кише’ над ‘морем’ и Подземном водом; кишни ритам који представља космичку норму, замењује јалов и хаотични бескрај ‘мора’ и катастрофалних поплава“ (Елијаде 1991/1, 134; види: Јанићијевић 1986, 19–23). Супротност између кише и града, непогоде, у јужнословенској усменој традицији, оличава се у сукобу змаја и аждаје/ але, као градобранитеља и градоносца. Верујемо да је у том сукобу и подвајању оличена, у суштини, амбивалентна природа змаја, који може бити и кишодавац и исушитељ, и *наш* и *туђински*, и змај и ала.

У простору и времену, змај је био много тога: од змијоликих подземних бића, становника вечне таме, попут египатског Апепе, господара хтонских правода,⁹ до небеских бића, попут аборицинског змаја–дуге, који у својој утроби чува небеску воду или кинеских змајева, краљева земаљских мора; био је и господар земаљских вода; чувар границе и гутач мртвих, чија је утроба пут у доњи свет; змај–отмичар из бајке или чувар блага; а јавља се и у низу мање или више антропоморфизованих облика.¹⁰

До антропоморфизације змаја могло је доћи, пре свега, због специфичних веза које се успостављају између иницијанта и иницијацијског гутача, пре свега преко аналогije између иницирања јунака гутањем и проласком кроз змајеву утробу (Проп 1990, 421) и рођења. Иницирајући се, јунак пролази кроз привремену смрт: „Неофит проживљава смрт и, обратно, смрт је својеврсна иницијација. Тиме се објашњава да је касније, када је иницијација већ одавно заборављена, силажење у царство смрти, катабаза, увјет хероизације“ (Проп 1990, 399. Види, такође: Ван Генеп 2005; Лома 2005). Пролазећи кроз привремену смрт, иницијант се нужно суочава са змајем стражарем хтонског света „јелцем мртвих“ (Проп 1990, 401–404, 414), а излазећи из гутачеве утробе он се поново рађа у новом статусу, постајући, у извесном смислу, змајев син. Аналогiji иницијацијског и стварног рођења доприноси и једење дела гутачеве утробе, којим се остварује и телесна веза иницијанта и змаја (Проп 1990, 346, 368,

⁹ Апеп (Апепи, Аапеп) сваке ноћи изнова покушава да прогута сунчани брод бога Ра, док он плови кроз подземље. Универзално је распрострањена и представа о змају/ великој змији као становнику, господару и оличењу воденог хаоса. Тако појмљено биће јесте „модел морског чудовишта, првобитне Змије, симбол космичких Вода, Мрака, Ноћи и Смрти, једном речју аморфног и виртуелног света, онога што још нема никакав ‘облик’“ (Елијаде 1986, 77).

¹⁰ О томе како се предање о змају рефлектује у појединим епским биографијама, види: Пешикан-Љуштановић 2002; Делић 2006.

417–421),¹¹ па он својим иницијацијским новорођењем постаје змајев син. Временом се, изгледа, почела губити представа о смислу иницијацијског проласка кроз утробу змаја, па је потенцијални змајевић – онај ко је изашао из змајеве утробе и унео у себе његово месо и крв – постајао змајеубица.

Као вид антропоморфизације може се посматрати и лик змајевитог јунака, змајевог сина из везе са смртном женом, који истовремено има и људске и змајевске особине (ове друге сведене на низ специфичних, строго табуираних белега). Ова обележја се у српском и јужнословенском предању и песмама откривају у граничним животним ситуацијама: пре свега, при рођењу и у часу смрти, као и током двобоја и у сукобима с непријатељем, кад је јунак непосредно животно угрожен.¹² Истовремено, та угроженост може бити последица разоткривања белега, нарушавања њихове тајности или њиховог уништавања.¹³

Белези сведоче о двострукој припадности змајевића, „зламенито” дете може бити посвојено, *наше*, само ако је заштићено, крштено и одгојено међу *својима*. То додатно посвајање онога ко по рођењу само делом припада својој људској породици, хармонизује однос између људске и демонске компоненте јунакове природе. Одгајање змајевитог детета под заштитом сродника по крви или избору, функционише попут особеног периода инкубације из којег дете излази начинивши свој први подвиг или дораставши до коња и оружја. Примарна функција змајевских белега јесте да означе диморфно биће, надмоћно „*по врсти* другим људима и људској околини” (Fraj [Northrop Frye] 1979, 45); међутим, ова архаична функција често се модификује у складу са поетиком усмене песме, тако да доминантна постаје улога белега да издвоје јунака „чији су поступци чудесни, али ипак јесте људско биће“ (Fraj 1979).

Као рефлекс напуштања и заборављања древних веровања могу се посматрати и обележја змајевитости одвојена од јунака: тако функционишу различите „моћи од помоћи”, које се носе у коси (на капи), на

¹¹ Опис ове размене сачуван је у српској бајци „Немушти језик“, где чобанин и змијски цар пљују један другом у уста. Добијање немуштог језика и њиме условљена немогућност потпуне комуникације између чобана и било ког другог људског бића (он никоме не сме поверити свој чудесни дар), могли би, даље, указивати на сродство које се успоставља између човека и змијског цара.

¹² Тако се у битним, граничним ситуацијама јунак наново открива као биће двоструког порекла и природе – и људско и надљудско.

¹³ Рецимо, у предањима о рођењу и смрти змајчета, записаним у Левчу, почетком 21. века, древна матрица о табуираности змајевих белега на диморфном бићу сугестивно се спаја с болом мајке која је изгубила дете. Мајка којој је змајче умрло зато што му је одсекла крилица, чува његове пелене: „то је, каже, цела соба мирисала од они пелена. И она се разболела и умрла. Лепо од туге умрла“ (Марковић 2004, бр. 174, казивала Милена Тасковић).

телу (на десној руци, рамену или под пазухом), или о пасу, попут амајлија које штите јунака од рањавања (Ђорђевић 1985, 192–313). Као помично обележје змајевитости може функционисати и коњ (крилат, виловит, огњевит) и оружје, попут бојног копља у облику вука (СНП VI, бр. 45), или „чуда из потаје”, димирлије Ђорде са златним балчацима на којима су ишаране гује, која јунаку даје моћ да се супротстави троглавој шаровитој гуји (Шаулић I/V, 203). Заједничко овим одвојеним белезима јесте то што и они суштински мењају природу свога носиоца, попут братовљевог „зламења” које девојку, када га стави на себе, учини одиста змајевитом:

Кад девојка свеза хамајлију
Из уста јом модар пламен поче,
Из очију бити жеравица
(Богишић 1878, 99),

или перјанице на којој су „три зуба од змаја”:

Из једнога ладна вода лади,
Из другога студен вјетар ћури,
Из трећега зелени пламови...
(СНП VII, 13).

Понекад је помично обележје змајевитости сам змај којег јунак носи у перчину у виду шестокриле змије (СНП VII, 18) или на рамену, као „змију, змаја љутог” (СНП VII, 2). Ова чудесна бића штите свог носиоца чинећи га непобедивим. Иако су физички одвојени од јунака, и помични белези садрже његову животну снагу. Када Митар Јакшић, помажући Вуку Огњеноме, пресеке „љуту змију крилатицу” из копља Николе Протопопића, заточника који девет година успешно брани Беч, овај губи снагу и бежи, а град остаје без одбране (Богишић 1878, 15). Исто тако, Стојан Јанковић гине зато што је брат погубио змију из његових кубура (Шуњић 1925, 69).¹⁴

Различито смештени¹⁵ – ови белези су неодређени и када је реч о изгледу и облику. То би могао бити рефлекс њихове табуираности, али и особене многоликости змаја, који „опћенито не подлијеже никаквом јединственом објашњењу” (Проп 1990, 391), ни глобално, ни у оквиру поједине културе. Та многоликост условљена је, вероватно, историјском генезом змајевог облика, његових својстава и функција и наслојавањем и контаминацијом представа различите старости, до којих је нужно долазило због природе усменог преношења.¹⁶

¹⁴ Стихови „сву ми узне срећу и јунаштво” и „сад си мени одломио крила”, нису метафора већ исказ о угрожавању змаја уништавањем белега.

¹⁵ У коси, на челу, рамену, десној руци, под пазухом, на прсима или бедрима.

¹⁶ „Не постоје два различита змаја, него два ступња његова развитка” (Проп 1990, 353).

Змајевити јунак, такође, упућује на тотемску генетску компоненту и древна веровања у змаја даваоца плодности.¹⁷ Веровања у рођење змајевића могу се повезати и са универзално распрострањеним представама о пореклу јунака и о могућој вези људског и надљудског бића, бога или демона, из које се рађа изузетно потомство (Зечевић 1966, 121; Зечевић 1969, 363; Чајкановић 1994/ II, 508–509; Мелетинский 1986, 66–67). Иначе, веровање да је змај епонимни херос распрострањено је код Срба,¹⁸ али и у укупној јужнословенској (Vuletić Vukasović 1934, 209–210; Banović 1918, 213; Пенушлиски 1983, 33–40; Беновска-Сџбкова 1992, 109–113), па и балканској традицији (Зечевић 1969, 363–365; Чајкановић 1994/II, 509, 526–527; Чајкановић 1995, 268–269, 271). Забележена су, рецимо, веровања да низ знаменитих јавних личности античке Грчке и Рима и античких владара, који су живели у периоду од 4. до 1. века п. н. е., воде порекло од змаја или змије. Такво порекло је приписано Аристомену (Паусанија 1994/IV, 14), Арату (Паусанија 1994/II, 10), Аполонију из Тијане (Филострат 1986/I, 4), Александру Великом (Плутарх 1950, *Александар*, 2–3; Руф 1985), Августу (Svetonije 1978, *Август*, 94), а у својој *Тајној хисторији* Прокопије исто тврди о цару Јустинијану (Prokorije 1988, XII).

Непознати отац могао је бити божански или бар натприродни отац. О томе посредно сведоче и веровања која ванбрачном детету придају својства и особине натприродних бића: неповредивост („метак га не бије”), снагу и јунаштво (Зечевић 1966, 119; Зечевић 1978 А, 347), што га је, умногоме, чинило сличним змајевитом/ аловитом детету, рођеном у белој кошуљици, или детету рођеном из везе са змајем (Зечевић 1978 А, 345, 348; Зечевић 1966, 122–126). На могућу везу змајевића и ванбрачног детета указује и веровање по којем убијено ванбрачно дете може водити облаке и доносити кишу, што „значи да су атмосферске појаве у вези с ванбрачним дететом као и са змајем” (Зечевић 1978 А, 345; Зечевић 1966, 130–131). Уз то, незаконито рођење јунака јавља се као један од начина да се његово порекло учини загонетним и неодређеним, што је нарочито карактеристично за обликовање лика у архаичној епици, али

¹⁷ О амбивалентној улози змаја – оца/љубавника, види: Пешикан-Љуштановић 1996, 699–706; Пешикан-Љуштановић 2002, 32–50 и 163–170 и Пешикан-Љуштановић 2002а, 7–24.

¹⁸ „Српска специјалност су змајеви (који су најчешће потпуно антропоморфизирани, и имају чак своја особена имена), и виле.” (Чајкановић 1929, VI–VII). „За виле и змајеве рекли смо већ да су искључиво српски демони” (Чајкановић 1929, VII). „Он представља у великој мери нашу изузетност, јер га као таквог не познају ни митологије осталих словенских народа” (Н. П. СМР, 144). Види, такође: Милићевић 1876, 123; Грбић 1909, 326–327; Тројановић 1911, 158–159; Станојевић М. 1931, 112–114; Зечевић 1969, 361–362; Зечевић 1978 В, 460; Зечевић 1981, 70–71, 74; Н. П. СМР, 144; Чајкановић 1994/I, 395; Чајкановић 1994/II, 86; Чајкановић 1995, 271–272.

се јавља и у каснијим формама епа (Мелетинский 1986, 66). Змај отац издваја изузетног човека из судбоносног наследног низа, по коме је могао, па и морао, баштинити само одлике својих људских предака, објашњава његову изузетност и наговештава надљудску природу. У веома архаичне елементе јужнословенске епике спада и то да је „културниот херој /e/ по правило ‘без татка, роден на магичен начин, со што и се толкуват неговите натчовечки способности’, што се касније „ублажава” тиме што се јунак намењен великим делима рађа „барем како посмрче или копиле” (Schmaus 1979, 351).

Без обзира на то како је описан, змај је у српском (па и јужнословенском) усменом песништву, приповеци и предању углавном кишодавац и градобранитељ, љубавник и отмичар жена, отац и противник јунака или чудесно рођено мушко дете – змија, чија је судбина битно условљена његовом диморфношћу. У свим овим улогама он је мушкарац, јунак, па се то родно одређење умногоме преноси и на змаја уопште.¹⁹ Због свега овога парадоксалном се може учинити тврдња по којој би роду змајева могла припадати и аждаја, ала, ламја.

Иако је један од најчешћих натприродних противника змајевитог јунака у песми и предању, ала се (као и аждаја, ламја, па, у извесној мери, и велика, троглава, огњевита или крилата змија) може посматрати као *женска, негативна, водена, доња* хипостаза змаја, чијим се формирањем примарно амбивалентно митолошко биће подваја на *позитивно – мушко и негативно – женско*.²⁰ Овако гледано, потврђује се Пропова тврдња да „не постоје два различита змаја, него два ступња његовог развитака“ (Проп 1990, 353). С протоком времена примарно добри „благ и змај – давалац“ „одређе [се] у своју супротност“ (Проп 1990, 349). Због губљења представе о правом смислу и добробити иницијацијског гутања (или приношења жртве господару вода) помера се тежиште с обавезног проласка кроз утробу змаја/змије/циновске рибе – на убијање гутача (Проп 1990, 368). Гутач тако, временом, прераста у опако, убилачко чудовиште – алу:

Кад су они алу распорили,
У њума су седамдесет и седам јунака,
Са све коњи и са све оружје.
(Ђорђевић 1990, 382)

¹⁹ „За змаја пак мисли се да је као огњевит јунак, од којег у лећењу огањ одскаче и свијетли“ (Караџић 1867, према: Караџић 1977, 3). Помињање змајица у јужнословенским бајкама и предањима углавном је спорадично и (попут девојке која ставља помичне белеге) оне углавном преузимају типску улогу помагачица, осветница или заштитница мушког сродника, змаја.

²⁰ „За алу се мисли да има од аждахе особиту духовну силу те лети и води облаке и град наводи на љетину“ (Караџић 1852, према Караџић 1977, 3).

Пренаглашена неситост, циновска глава и уста, остају као траг некадашње иницијацијске функције.

У предању је очуван и траг свести о могућој позитивној улози улози але. Према веровању из села Црна Глава (с Копаоника), цео крај је био плоднији док је у језеру живела ала, која је терала друге але. Када су је Римљани убили покривши језеро гвозденом решетком са шилцима, град је почео да бије летину и приноси су опали (Раденковић 2001, 560). Унеколико су слична и предања о добрим алама александровачког краја, које берићет покупљен другде доноси и изручују у свој крај (Зечевић 2008, 258). Веровање о губитку некадашње плодности, идентично ономе с Копаоника, садржано је и у свадбеној песми из лесковачког краја (певана је за трпезом), али сада везано за змаја:

Запевала соко тица сива
 На Јастрепца, високу планину,
 Запевала па је говорила:
 „Боже мили, чуда великога,
 Докле беше змаје у планину,
 Све се тице овде састављаше,
 Сад нестаде змаје у планину,
 Погуби га царе у недељу.“
 (Васиљевић 1960, 189)

Песма вишеструко рефлектује везу ритуалног двобоја цара и змаја с плодношћу,²¹ како обредним контекстом у коме се изводи и светим временом у коме се двобој одвија (недеља) тако и представом о птицама (душама?) које се купе око змаја. Истовремено, попут предања и песма сведочи о губљењу представе о цикличности овог двобоја, па тиме и о губљењу представе о смислу и сврховитости понављања светог чина. Јасно је засведочена и идентичност позитивних функција змаја и але.

На идентичну функцију змаја и але указује и предање с Косова, по коме ала главу крије у облаку, а реп спушта до земље (Дебељковић 1907, 276). Иако ово веровање, пре свега, истиче застрашујућу величину и изглед але (онај ко би видео њену главу полудео би од страха), јасно је очувана представа и о једној од основних и најстаријих медијаторских улога змаја да спаја/раздваја небо и земљу. Штавише, узмемо ли у обзир и то да је улога гутача и чувара границе и блага *оног* света у јужнословенској

²¹ „В северо-восточной Сербии подчеркивается связь *Змея с дождем* (...) Вместе с тем существенно отметить, что нередко змеи выступают как добрые демоны...“ (Иванов, Топоров 1974, 118). „Реч может идти о мифе, где змей играет не отрицательную, а положительную роль, являясь основным героем мифа или одним из двух героев (...) В славянской традиции, как и в некоторых других индоевропейских (...) еще сохраняются предания о змее как благодателе приносящем огонь – плодородие – богатство...“ (Иванов, Топоров 1974, 154).

усменој песми, причи и предању, углавном припала али,²² могли бисмо претпоставити да је змајева женска хипостаза постала носилац његових примарних, најархаичнијих улога. Ово, посредно, потврђују и предања о али која периодично прождире небеска светила или испија два од три сунца. Она би, сматрамо, могла бити далеки рефлекс древног мита о хероју који пресеца змаја који спаја небо и земљу, и тиме спречава рађање њиховог чудовишног порода и отвара простор за настанак/развој људи.

Верујемо да управо предања о *нашим* алама, које доносе и у *наш* атар изручују плодност, и *туђим*, које уништавају и прождиру *наше* приносе, указују и на ону вредносну дистинкцију која је могла условити опозитне позиције змаја и але. Дистинкција је, по свој прилици, успостављена на хоризонталном плану између *свог* и *туђег* змаја, при чему је *наш* онај који штитећи усева тера градоносне облаке у *туђ* атар. Тај *туђи* змај могао је, следствено својој улози, постати носилац негативних, застрашујућих, опасних својстава. Дакле, опозиција змај – ала (аждаја, ламја, циновска, троглава, огњевита, крилата змија) могла би бити секундарна, изведена из поларизације првотно једнаких локалних демона.

Иако усмено предање и књижевна уобличења знатно чешће обликују алу, аждају, ламју, као противнице змаја,²³ постоји и јасно очувана представа о вези међу њима. Та веза може бити непосредна²⁴ и посредна – преко порекла,²⁵ идентичних станишта,²⁶ заједничких својстава, моћи коју поседују, па и по функцијама које врше. Дакле, разлози да се, упркос извесном нивоу апстрактности, прихвати шире поимање змаја, које обухвата сва „змајолика бића“ (Беновска-Събкова 1992, 162), без обзира на то имају ли позитивна или негативна својства – јесу суштинске генетске, функционалне, морфолошке везе међу њима. Ове везе умногоме потврђују претпоставку да је опозиција змај – ала секундарна и изведена из супротности *свог* и *туђег* змаја, па, вероватно, и из раздвајања ста-

²² Огњан из утробе але чуварице чудесне биљке ослобађа седамдесет седам прогутаних јунака, „са све коњи и са све оружје“, мада, парадоксално, у истој песми јунак убија девојку која га је „на зло наводила“, поставивши му тежак задатак (Ђорђевић 1990, 382). Тако се циклус плодности не обнавља већ угрожава, а песма сведочи о тешко разлучивом преплитању „памћења“ и „заборављања“ до којег долази због специфичне природе усмене песме која функционише попут временске капсуле, сабирајући у синхроној равни слојеве различите старости и генезе.

²³ Он је *позитивно*, *мушко*, *огњено*, *горње биће*, *градобранитељ* и *кишоодавац* – оне су *негативна*, *женска*, *водена*, *доња бића* која *затварју плодотворну воду*, *градоносци*.

²⁴ Према бугарским веровањима змај и ала су сетра и брат (Беновска-Събкова 1992, 51).

²⁵ И змај и аждаја и ала настају инкубацијом из змије, рибе или неких других сеновитих животиња (види Пешикан-Љуштановић 2002, 185–187).

²⁶ То су, превасходно гранични простори, по вертикали и по хоризонтали: небо, гора, пећина, планина, шума, камен, воде, корен биљке, гранични простори људског света и човековог станишта.

ријих, потенцијално заборављених функција змаја (медијатор између неба и земље, чувар границе хтонског простора и његових блага, иницијацијски гутач, господар вода) и његових „ољуђенијих“ улога јунака, љубавника, оца јунака. Нарочито важну улогу у издвајању негативних хипостаза змаја, када је о јужним Словенима реч, могла је имати супротстављеност локалних демона: *нашег змаја*, градобранитеља, и *туђег змаја*, градоносца. Пошто је, са становишта заједнице, победа *свог* змаја означавала успешну жетву, а пораз њену пропаст, из тога се, даље, лако могла развити поларизација на *доброг* демона, даваоца плодности и *злог*, који ту плодност угрожава (Burkhardt 1968, 464–465; види, такође, Бандић 1990, 98–100).²⁷

Сем тога, на формирање негативне женске хипостазе змаја, која потом постаје један од основних противника и непријатеља змајева (поготово када је реч о змају–јунаку) могла је утицати и особена природа змајеубице. У укупном јужнословенском фолклору, а вероватно и шире – једна од темељних функција змаја била је да буде змајеборац.²⁸ Као такав он чува границе *свог* атара од туђинског змаја, или брани или прелази границу *оног* света, сукобљавајући се са змајевима (змајоликим бићима) чуварима његових богатстава, а може се, као царев заточник, борити са змајем који се, у односу на цара, налази на супротном просторном полу.²⁹

Однос човека према змају обојен је снажном фасцинацијом³⁰ и кретао се између наклоности и страха, привлачности и одбојности, призивања и терања. У свакој од својих улога змај може, поготово кад је реч

²⁷ „Зло је оно што је туђе, добро је оно што је наше. Своје добро, дакле, треба тражити само унутар своје заједнице“ (Бандић 1990, 100).

²⁸ Српска пословица: „Док змија змију не прождере, не може аждаха постати“ (СНПос, 94) има пандан у енглеском веровању да се „змија која поједе другу змију претвара у змаја“ (Хаксли 1987, 87).

²⁹ Громовник, или свети цар као његова хипостаза (Иванов, Топоров 1974, 34), сукобљава се с Волосом/ змајем. Повод за сукоб јесте змајева крађа стоке или заточење људи, које громовник ослобађа из пећине или иза стене. После победе громовника појављује се и плодотворна вода – пада киша (Иванов, Топоров 1974, 5). Према основној сижејној схеми мита громовник се налази *горе*, на врху дрвета света, а змај *доле*, у корену дрвета, на црној вуни. У епској стилизацији, поред препознатљивих рефлекса мита, јављају се и знатне разлике. Вертикала дрвета света остаје нагавештена Јастребац (Пролог) планином, али позиције цара и змаја инвертоване су: цар је *доле*: у Крушеву *равном*; *пољу* Крушеву (СНП II, 43); *равном* Крушеву; *рамним* Котарима (HNP I/1, 54); у Крушевцу *мјесту господскоме* (Кашиковић 1951, 141); Крушевцу *граду бијеломе* (Бован II, 5), а змај *горе* у *дивљем, нељудском* простору планине, што је условљено ресемантизацијом представа о простору (види: Детелић 1992).

³⁰ О тој фасцинацији можда најбоље сведочи читава индустрија базирана на змајевима у глобалним оквирима масовне културе: од фантастичне и SF-литературе, у којој постоје серијали романа и приповетки о змајевима, попут оних Урсуле Легвин [Ursula Le Guin], Ен Мек-Каффри [Anne McCaffrey], Џорџа Мартина [George R. R. Martin], преко филма, стрипа, игара и играчака, све до накита и тетовирања.

о литерарним уобличењима, добити низ специфичних својстава, позитивних или негативних са становишта оних који певају и причају о њему, из којих су се, верујемо, могле развити хипостазе, које потом настављају своју мање-више самосталну егзистенцију, чувајући, истовремено, низ заједничких одлика као трајно отворену загонетку. Сматрамо да управо због тих питања која се постављају ако проширимо општу представу о змају и њоме (поново) обухватимо шири круг змајевитих бића, можемо отворити неке нове увиде у овој привидно истраженој области.

ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Бован ЈП — Владимир Бован, *Народна књижевност Срба на Косову. Јуначке песме*, Приштина 1980.
- Богишић 1878 — Валтазар Богишић, *Народне пјесме из старијих, највише приморских записа*, Биоград.
- Васиљевић 1960 — Миодраг А. Васиљевић, *Народне мелодије лесковачког краја*, Београд.
- Vuletić Vukasović 1934 — Vid Vuletić Vukasović, *Zmaj i zlatokrila ribica. Narodne legende, Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena XXIX, sv. 2, Zagreb.*
- Ђорђевић 1990 — Драгутин М. Ђорђевић, *Народне песме из лесковачке области*. Приредио Момчило Златановић, Београд.
- Кашиковић 1951 — Никола Т. Кашиковић, *Народне пјесме*, Сарајево.
- Марковић 2004 — Снежана Марковић, *Приповетке и предања из Левча. Новији записи*, Крагујевац – Београд.
- СНП II — Вук Стеф. Караџић, *Српске народне пјесме. Књига друга у којој су пјесме јуначке најстарије*. Сабрана дела Вука Караџића, књига пета, приредила Радмила Пешић, Београд 1988.
- СНП VI — Вук Стеф. Караџић, *Српске народне пјесме. Књига шеста у којој су пјесме јуначке најстарије и средњијех времена*, приредио Љуб. Стојановић, Биоград 1899.
- СНП VII — Вук Стеф. Караџић, *Српске народне пјесме. Књига седма у којој су пјесме јуначке средњијех времена*, предговор написао и приредио Љуб. Стојановић, Београд 1935.
- СНПос — Вук Стеф. Караџић, *Српске народне пословице и друге различне као оне у обичај узете ријечи*. Сабрана дела Вука Караџића, књига девета, приредио Мирослав Пантић, Београд 1965.
- HNPI/1 — *Hrvatske narodne pjesme. Odio prvi. Junačke pjesme*, knjiga prva, uredili dr Ivan Broz i dr Stjepan Bosanac, Zagreb 1896.
- Шаулић I/V — Новица Шаулић, *Српске народне пјесме. Косово*, књ. I, св. V, Београд, б. г.
- Шуњић 1925 — Маријан Шуњић, *Народне јуначке пјесме из Босне и Херцеговине*, Сарајево.

- Бандић 1990 — Душан Бандић, *Царство земаљско и царство небеско. Огледи о народној религији*, Београд.
- Banović 1918 — Stjepan Banović, *Vjeronanja (Zaostrog и Dalmaciji)*, Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena XXIII, 185–214.
- Беновска-Събкова 1992 — Милена Беновска-Събкова, *Змеят в българския фолклор*, София.
- Burkhardt 1968 — Dagmar Burkhardt, *Untersuchungen zur Stratigraphie und Chronologie der südslavischen Voklsepik*, München.
- Ван Генеп 2005 — Арнолд ван Генеп, *Обреди прелаза. Систематско изучавање ритуала*, са француског превела Јелена Лома, српско издање приредио Александар Лома, Београд.
- Грбић 1909 — Саватије М. Грбић, Српски народни обичаји из среза бољевачког, *Српски етнографски зборник XIV*.
- Дебељковић 1907 — Дена Дебељковић, Обичаји српског народа на Косову Пољу, *Српски етнографски зборник VII*.
- Делић 2006 — Лидија Делић, *Живот епске песме. Женидба краља Вукашина у кругу варијаната*, Београд.
- Детелић 1992 — Мирјана Детелић, *Митски простор и епика*, Београд.
- Ђорђевић 1985 — Тихомир Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, регистар и поговор (*Представа о уроку и урицању код словенских народа*) Љубинко Раденковић, Београд.
- Елијаде 1986 — Мирча Елијаде, *Свето и профано*, с француског превео Зоран Стојановић, предговор (Архајски човек и мит) Сретен Марић, Нови Сад.
- Елијаде 1991/1 — Мирча Елијаде, *Историја веровања и религијских идеја. Од каменог доба до Елеусинских мистерија*, књ. 1. превела Биљана Лукић, Београд.
- Зечевић 1966 — Слободан Зечевић, Ванбрачно дете у народном веровању источне Србије, *Гласник Етнографског института Српске академије наука и уметности XI–XV (1962–1966)*, Београд, 119–141.
- Зечевић 1969 — Слободан Зечевић, Змај у народном веровању североисточне Србије – са словенским и балканским паралелама, *Македонски фолклор II/3–4*, Скопје, 361–368.
- Зечевић 1978 А — Слободан Зечевић, Веровања и обичаји о рођењу, *Гласник Етнографског музеја 42*, Зајечар и околина, Београд.
- Зечевић 1978 В — Слободан Зечевић, Смртни обичаји у околини Зајечара, *Гласник Етнографског музеја 42*, Зајечар и околина, Београд.
- Зечевић 1981 — Слободан Зечевић, *Митска бића српских предања*, Београд
- Зечевић 2008 — Слободан Зечевић, *Српска етномитологија*, приредили Бојан Јовановић, Божидар Зечевић, Београд.
- Иванов, Топоров 1974 — В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов*, Москва.
- Јанићијевић 1986 — Јован Јанићијевић, *У знаку Молоха. Антрополошки оглед о жртвовању*, Београд.
- Караџић 1977 — Вук Стеф. Караџић, *Српски рјечник истолкован њемачким и латинским ријечма*, Београд.
- Лома 2005 — Александар Лома, *Мистерија прага. Обреди прелаза Арнолда ван Генепа на прагу свога другог столећа*, предговор, Арнолд ван Генеп, *Обреди прелаза. Систематско изучавање ритуала*, Београд, VII–XLI.

- Мала енциклопедија Просвета III — *Мала енциклопедија Просвета*, По–III, књ. 3, Београд.
- Мелетинский 1986 — Е. М. Мелетинский, *Введение в историческую поэтику эпоса и романа*, Москва.
- Милићевић 1876 — Милан Ђ. Милићевић, *Кнежевина Србија*, Београд.
- Н. П. СМР — Н. Пантелић, *Змај*, у књизи: Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, Београд 1970, 142–144.
- Паусанија 1994 — Паусанија, *Опис Хеладе*, том 1, књ. I–V, превела Љиљана Вулићевић. том 2, књ. VI–X, превела Зора Ђорђевић, предговор и анотације написала Александрина Цермановић-Кузмановић, Нови Сад.
- Пенушлиски 1983 — Кирил Пенушлиски, *За македонските народни балади*, предговор у књизи Кирил Пенушилски, *Македонски народни балади*, Скопје, 5–95.
- Пешикан-Љуштановић 1996 — Љиљана Пешикан-Љуштановић, *Песма о девојци која је запалила село у светлу веровања о змају кишодавцу*, *Мит. Зборник радова*, Филозофски факултет, Нови Сад, 699–706.
- Пешикан-Љуштановић 2002 — Љиљана Пешикан-Љуштановић, *Змај Деспот Вук – мит, историја, песма*, Нови Сад.
- Пешикан-Љуштановић 2002а — Љиљана Пешикан-Љуштановић, *Змај и свадба у усменом песништву Јужних Словена*, *Зборник Матице српске за славистику* 62, Нови Сад, 7–24.
- Плутарх 1950 — Плутарх, *Атински државници. Избор из упоредних животописа*, превео, анотације написао Милош Ђурић, Београд.
- Прокорије 1988 — Прокорије, *Tajna historija*, uvod Šarl Dil, preveo Đorđe Popović, Zagreb.
- Проп 1990 — Владимир Јаковљевич Проп, *Хисторијски коријени бајке*, превела Вида Флакер, Сарајево.
- Раденковић 2001 — Љубинко Раденковић, *Хала, Словенска митологија. Енциклопедијски речник*, редактори Светлана М. Толстој, Љубинко Раденковић, Београд, 559–561.
- Руф 1985 — Курције Руф, *Александар Велики*, превод Татјана Мишић, редактура превода Јелена Пешикан, матурски рад.
- Svetonije 1978 — Trankvil Gaj Svetonije, *Dvanaest rimskih careva*, preveo i propratnu građu napisao Stjepan Hosu, Zagreb.
- Станојевић М. 1931 — Маринко Станојевић, *Веровање у змаја*, *Зборник прилога за познавање Тимочке крајине III*, *Народни живот на Тимоку*, Београд, 106–114.
- Тројановић 1911 — Сима Тројановић, *Главни српски жртвени обичаји*, Српски етнографски зборник XVII, Београд.
- Филострат 1986/I — Флавије Филострат, *Животопис Аполонија из Тијане*, с грчког превела Челица Миловановић, *Повести из античке књижевности, животи – путеви – подвизи – војне*, изабрао, приредио, предговор (*О романима и повестима из античке књижевности*) и белешке и објашњења написао Мирон Флашар, Београд, 109–173.
- Fraj 1979 — Nortrop Fraj, *Anatomija kritike. Četiri eseja*, prevela s engleskog Giga Gračan, Zagreb.
- Хаксли 1987 — Френсис Хаксли, *Змај – природа духа, дух природе*, с енглеског превела Емилија Вишња Кукић, *Градац. Часопис за књижевност, уметност и културу* 13–14/73–74–75, 86–103.
- Чајкановић 1929 — Веселин Чајкановић, *Српске народне приповетке*, књ. 1, Београд.

- Чајкановић 1994/I — Веселин Чајкановић, Секула се у змију претворио, *Студије из српске религије и фолклора 1910–1924*, сабрана дела из српске религије и митологије, књига прва, приредио Војислав Ђурић, Београд, 393–404.
- Чајкановић 1994/II — Веселин Чајкановић, Митски мотиви у традицији о деспоту Стевану, *Студије из српске религије и фолклора 1925–1942*, сабрана дела из српске религије и митологије, књига друга, приредио Војислав Ђурић, Београд, 83–91.
- Чајкановић 1994/III — Веселин Чајкановић, О постанку и развоју српске народне епске поезије, *Студије из српске религије и фолклора 1925–1942*, сабрана дела из српске религије и митологије, књига друга, приредио Војислав Ђурић, Београд, 508–509.
- Чајкановић 1995 — Веселин Чајкановић, Демони у људском и полуљудском лику, *Стара српска религија и митологија*, приредио академик Војислав Ђурић, Београд, 203–320.
- Schmaus 1979 — Alois Schmaus, *Gesammelte slavistische und balkanologische Abhandlungen (in serbokroatischer Sprache)*, IV Teil, München.

Ljiljana Pešikan Ljuštanović

AZHDAJA/ALA AS A FEMALE HYPOSTASIS OF THE DRAGON?

Summary

This paper suggests that the difference, which arose within the oral tradition (especially in epic songs about a dragon-hero), between a dragon and an *azhdaja/ala*, was at least partially generated from the general splitting of the dragon image into the upper, luminous, fiery, masculine and to the lower, humid, dark, female side. This assumption is discussed mostly on the basis of the epic material, but also of the cultural, historical, and demonological traditions – both Serbian and South Slavic.

Suzana Marjanić*

Institut za etnologiju i folkloristiku
Zagreb

ZMAJ I JUNAK ILI KAKO UBITI ZMAJA NA PRIMJERU MEĐIMURSKIH PREDAJA O GRABANCIJAŠU I POZOJU¹

„Zmaj je vjerojatno najpoznatija ali i
najnesretnija fantastična životinja.“

Jorge Luis Borges: *Priručnik fantastične
zoologije. Knjiga o izmišljenim bićima*²

Apstrakt: Interpretacijom međimurskih predaja o čakovečkom pozaju u članku je istaknuta razlikovna odrednica u odnosu na završni status zmaja (stanje živ/kozmičko obnavljanje – mrtav) u praslavenskoj predaji, u predaji o čakovečkom pozaju kao i u legendi o svetom Jurju koji ubija zmaja. Naime, kršćanstvo ustoličuje jednokratno svetačko dokrajčivanje zmaja, dok se u indoeuropskome mitu o sukobu između npr. Indre i tzv. kozmičkoga čudovišta Zmije/Zmaja (*Vrtra*, *Vala*) radi o cikličkim ubojstvima.

Završno su međimurske predaje o meteorološkome binomu, koji čine grabancijaš i pozoj, interpretirane u ekofeminističkom ključu kao predaje kojima se nastoji prikriti neugodna povijesna istina (kristijanizacija, kolonijalizam). Naime, predaja o čakovečkom pozaju, kao uostalom sve slične predaje o podjarmljivanju tzv. čudovišta, pokazuju ono što je razlučio R. Barthes u mitskoj strukturi – da se mit vrlo jednostavno modificira u oruđe političke demagogije koja određenoj ideologiji pridaje „prirodan“ izgled. Istina, u slučaju predaje o čakovečkom pozaju riječ je o *slabom* mitu, koji Barthes u odnosu na jaki mit, u kojemu je politički kvantum neposredan, a depolitizacija nagla, označava kao mit u kojemu se politička kvaliteta predmeta izgubila, ali pridodaje, kako ga sitnica može naglo ponovo oživjeti. Dakako, sitnice nisu nimalo nevažne.

Ključne riječi: zmaj, grabancijaš, mit, usmena predaja, legenda, ekofeminizam

* E-mail: suzana@ief.hr

¹ Jedna verzija ovog članka prvobitno je objavljena u časopisu *Narodna umjetnost: hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku* 46/2, 2009, 11–36.

² Zbog beskrajne ljubavi prema navedenom citatu koristim ga ponovo kao moto svom (drugom) tekstu na temu mitske zmajologije (usp. Marjanić 1997/1998, 82).

Mit – predaja – legenda o zmajolikom tzv. čudovištu

Na temelju rekonstruiranih indoeuropskih, a posebice praslavenskih svetih tekstova, njihovih fragmenata, koji pripovijedaju o kozmičkome sukobu (agon) između Gromovnika (Indra, Perun) i Zmije/Zmaja (Vrtra/Vala, Volos/Veles),³ moguće je krenuti i u rekonstrukciju predaje o čakovečkom pozaju.

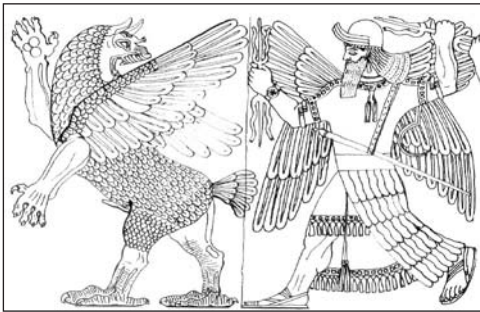
Tzv. „panteonskom“ rekonstrukcijom (usp. Kovačević 2006, 47), a na tragu semiotičko-filoloških istraživanja Vjačeslava V. Ivanova i Vladimira N. Toporova, semiološko-etimološkoga postupka Radoslava Katičića i etnološko-filoloških (hermeneutičkih) istraživanja Vitomira Belaja, može se utvrditi kako se u mitskoj predaji o *čakovečkom pozaju* radi o glavnim junacima mitske kozmičke drame iz praslavenskoga mita – gdje bi Peruna i Volosa/Velesa zamijenili njihovi alopersonaži – *grabancijaš* s atributima gromovnika Peruna i *pozaj* s atributima Volosa/Velesa, odnosno Zmije/Zmaja, kao vladara podzemnoga svijeta – *Vyreja/Vireja*, mitskoga svijeta vječnoga proljeća. Naime, Perun i Volos/Veles jedina su dva praslavenska božanstva čiji se međudnos može djelomice rekonstruirati te na praslavenskoj razini dobivamo sljedeću shemu te mitske kozmičke drame: Perun ubija/goni munjom/gromom Velesa/Zmiju (Belaj 1988, 65–69). Radi se, naime, kako ističe Calvert Watkins u knjizi *Kako ubiti zmaja*, o temeljnoj formuli *junak ubija zmiju* (Watkins 1995, 301). Time u predaji o *čakovečkom pozaju* možemo pretpostaviti da imamo ulomke obrednoga teksta, mita koji je tijekom stoljeća zadobio kršćansku podlogu (kristijanizacija, kolonijalizam), ispod koje *počiva* mitska priča (*poganska*, praslavenska matrica) o sukobu između Gromovnika – nebesnika i njegova protivnika kao vladara podzemnoga svijeta – *Vyreja/Vireja*, mitskoga svijeta vječnoga proljeća, ili ako (ekofeministički) obrnemo mitsku matricu – o sukobu između tzv. čudovišta s njegovim protivnikom.

Kako se radi o fragmentarnoj mitskoj predaji, gdje su temeljni junaci pozaj i grabancijaš, a koji na praslavenskoj razini (prema tzv. „panteonskoj“ interpretaciji) figuriraju kao gromovnik Perun (= grabancijaš) i *zmijoliki* Veles/Volos (= pozaj), potrebno je naglasiti da nije riječ o aspektu dobrog i zlog božanstva jer u prirodnim religijama, u shvaćanju kozmičkoga sukoba kojim se oslobađa plodotvorna voda iz Velesova podzemnoga svijeta (*Vyrej/Virej*) kao

³ U usporedbi s Valom („Grotlo“), koji je krave zarobio u grotlu, spilji (Ježić 1987, 81), Vrtra je označen kao zmija/zmaj, koji je zarobio vode; dakle, za razliku od Vale ima teriomorfno obilježje (ibid., 71, 208–209). Naime, Vrtra se ponekad naziva áhi budhnyà – zmija dubina, zmija s dna vode (Belaj 1998, 80). Dva glavna mita vezana uz Indru govore o njegovu sukobu s Vrтром i otvaranju Vale, koji su ponekad u *Rgvedi* izjednačeni (Ježić 1987, 73, 80–81). Mislav Ježić smatra da se mit o Vrtri, dakle, mit o ubijanju zmaja i oslobođenju Voda, vjerojatno odnosi na dio godine kada svijetu nedostaje voda, i kada je Sunčeva putanja visoko – oko ljetnoga suncovrata, a mit o Vali označava razdoblje oko zimskoga suncovrata (Ježić 2006, 59).

mitskoga svijeta vječnoga proljeća, oba božanstva sadrže odrednice i korisnoga i opasnoga božanstva. Time nema nikakvih indicija da bi Praslaveni imali dualističku predodžbu o bogu dobra i bogu zla (Belaj 1988, 87). Osim toga, tzv. čudovište u sebi sabire božansko-demonski dualitet, kao što je istaknuo psiholog djetinjstva David Beaudet; npr. babilonska Tiamat istodobno figurira i kao božansko (simbolizacija mora) i kao demonsko biće, gdje u zlongativnom kontekstu označava primordijalni kaos (Gilmore 2003, 193).⁴

Nadalje, u procesu je kristijanizacije Perun prema „panteonskoj“ rekonstrukciji modificiran u atribute svetoga Ilije, a Veles kao gospodar svijeta mrtvih, s obzirom na teriomorfizam kao Zmija/Zmaj, u kršćanstvu zadobiva atribute V/vraga, Sotone, đavola – uključimo sve temeljne kršćansko-demonizirane sinonime (Belaj 1998, 67–69; Jagić 1948, 183). Istaknimo da je Velesovo/Volosovo ime kao i vedsko ime Vala te litavskoga Velionisa izvedeno iz indoeuropskoga *wel- u značenju *pašnjak, livada, zemlja mrtvih* (Belaj 1998, 81). Navedena kristijanizacijska atribucija pokazuje kako je postupak demonizacije jednostavnije provesti kod onoga poganskoga božanstva koje sadrži morfologiju čudovišta (Durand 1991, 85) i koje je postavljeno u poveznicu s podzemnim svijetom; tako će Velesov podzemni svijet vječnoga proljeća (*Vyrej/Virej*) u kristijaniziranoj interpretaciji biti transponiran u pakao. Velesu je, naime, mjesto uz vodu ili u vodi (u korijenju Stabla svijeta – *arbor/axis mundi*), što odgovara atribuciji *čakovečkoga pozoja* kao vodenoga zmaja.⁵ Tako jedna predaja podravske Hrvata u Mađarskoj govori da se sv. Ilija vozi na *šarkanju – velikom vragu, pozaju* (usp. Franković 1990, 131), što može potvrditi navedenu poveznicu između grabancijaša i pozoja kao alopersonaža za svetoga Iliju/Peruna i *vraga/Velesa/Volosa*.



Ninurta kao sumerski ratnički Bog oluje protjeruje zmajolikoga orla Zu, s reljefa hrama posvećenoga Ninurti, Kalah, oko 870. g. pr. Kr. (Uehlinger 1995, 91)⁶

⁴ Tako Sumerani govore o sukobu između zmaja Asaga/Assaga i boga Ninurte, a Babilonci o porazu Tiamat koju je svladao Marduk (Višić 1993, 55, 57).

⁵ Andrija Dolenčić (1909–1983), župnik, kateheta, koji je zapisivao i proučavao četrdesetih godina prošloga stoljeća međimurske narodne običaje i vjerovanja, pozoja određuje kao vodenoga zmaja (Dolenčić 1952, 356). O tome da su mjesni zmajevi identificirani kao mjesni izvori usp. Fontenrose 1959, 548.

⁶ S obzirom na dvije verzije mita, olujnu je pticu Zu pobijedio ili Marduk ili Ninurta ili pak Lugalbanda (Fontenrose 1959, 148).

Dijadna lokacija pozojeva tijela, opasnost od potresa i nepogoda...

Navedimo sada tri verzije mitske predaje o čakovečkom pozaju, pri čemu je prvi izvor preuzet s web-stranice *Tourism Club: Međimurje*, drugi fragment iz Gönczijeve knjige *Međimurje – ljudi, vjerovanja, običaji* (1895), a treći fragment iz spomenute rukopisne zbirke Andrije Dolenčića (1952).⁷

Zeleni pozoj u Čakovcu

„Za Čakovec se vezuje predaja o zelenom pozaju čija se glava nalazi ispod Starog grada Čakovec, a rep ispod crkve sv. Nikole; neki kažu da je i obrnuto. Od pozoja može osloboditi jedino đak grabancijaš. Uznemiriti zmaja ispod Starog grada opasno je, može doći do potresa i nepogoda.“

(„Predaja o zelenom pozaju u Čakovcu“, http)

Pozoj u Čakovcu

„Stanovnici Čakovca i okolice stalno govore o jednom takvom zčaju, kojemu se glava nalazi ispod župne crkve sv. Nikole, a rep mu je pod Starim gradom. On, dakle, leži ispod samog grada Čakovca. Izvaditi ga može samo đak grabancijaš (črnoškolec), ali bi se u tom slučaju dio Čakovca srušio.“

(Gönczi 1995, 122–123)

Pozoj pod Čakovcem i vodeni bezdan

„Tako su prije par decenija još vjerovali da se pod Čakovcem nalazi također jedan pozoj, kojemu je rep pod ‘Starim gradom’ (dvorac i tvrđava Zrinjskih), a glava pod ‘fraterskom cirkvom’. Kako sada već nema grabancijaša, koji bi ga odanle izvukli, prijeti opasnost, da ‘bo celi Čakovec propal pod zemlju (vodeni bezdan)’.“

(Dolenčić 1952, 358)

Vidljivo je da verzije ne iznose isti podatak o tome gdje je položena pozojeva glava a gdje rep; ipak, lokaliteti su isti – Stari grad (dvorac i tvrđava Zrinjskih) i župna crkva sv. Nikole.⁸ Nadalje, ono što im je zajedničko čini podatak da od pozoja može osloboditi samo đak grabancijaš, kako tvrdi prva navedena predaja, odnosno da pozoja može izvaditi samo đak grabancijaš (črnoškolec), kako ističe druga predaja, tj. verzija, i pritom obje predaje upućuju kako je opasno uznemiriti zmaja jer može nastati potres i nepogoda, odnosno, kako navodi druga verzija – u tom bi se slučaju dio Čakovca srušio. Ferenc Gönczi u svome literariziranom zapisu nastavlja da kada grabancijaš zauzda

⁷ Izvore predaja navodim prema redoslijedu njihove dostupnosti mogućoj čitalačkoj publici.

Istaknula bih da u tekstu pokušavam slijediti razliku između varijante i verzije kao što to čini Joseph Fontenrose. Naime, Fontenrose ističe da je varijanta ista priča ispričana s drugim protagonistima (bogovima i ljudima) kao i različitim mjestom radnje, a nova se verzija (varijacija) pojavljuje kada se detalji mijenjaju – kada je temi ili epizodi pridano neko drugo značenje, kada je nešto pridodano ili pak ispušteno, kada su sekvence ili epizode pomaknute, prebačene, ali osobna imena kao i imena mjesta ostaju ista (Fontenrose 1959, 6).

⁸ Npr. prema Nodilovoj interpretaciji sv. Nikola se pojavljuje kao alopersonaž za Velesa, čime se s obzirom na pozojev položaj ispod crkve sv. Nikole može uspostaviti njegova moguća poveznica s Velesom (Nodilo 1981, 391).

zmaja, čim se zmaj digne, nastane oluja. Pritom treća verzija upozorava, i time se razlikuje od prethodne dvije, da kako sada više nema grabancijaša, prijeti opasnost da „bo celi Čakovec propal pod zemlju (vodeni bezdan)“, što uvodi atribuciju o vodenom zmaju.

Nadovežimo na ove verzije i predaju o štrigovskom pozaju koja, za razliku od verzija predaje o čakovečkom pozaju, uvodi vremensku deiksu o proljeću kao razdoblju buđenja mladoga pozaja, što se može postaviti u paralelizam s Ježićevom postavkom o tome da se mit o Vrtra, dakle mit o ubijanju zmaja i oslobođenju Voda, vjerojatno odnosi na dio godine oko ljetnoga suncovrata (Ježić 2006, 59). Naime, deiksa o proljeću u štrigovskoj predaji uvodi deiksu o početku praslavenske Nove godine koja je kretala u proljeće – oko današnjega kršćanskoga Uskrsa, odnosno Jurjeva kao početka ljetne polovice godine. Jurjevo se, naime, nalazi u kalendarskom sustavu na veoma važnoj granici između zimske i ljetne polovice godine (Belaj 1998, 120, 169), te se u folklornoj koncepciji vremena vrlo često shvaća kao početak proljeća, ali i kao početak godine, i to gospodarske godine kada se po prvi put *stoka*, *blago* izvodilo na pašu nakon zime.⁹

Predaja o štrigovskom pozaju

„Predaja o pozaju vezuje se i za Štrigovu. Kaže se da je pozaj na uzvisini ispod crkve svetog Jeronima, a rep u nizini – kod crkve svete Marije Magdalene. Opasno je uznemiriti pozaja. U Štrigovi se pripovijeda da mladi pozaj mlati repom svakog proljeća, kad naiđu velike vode u nizini.“

(„Predaja o štrigovskom pozaju“, http)

Dakle, u ovoj je predaji ponovo naglašena pozajeva tjelesna dijada – glava i rep, s obzirom na njihovu podzemnu lokaciju ispod jedne od crkava u Štrigovi, kao i podatak da se radi o vodenom zmaju, kao što je to istaknula i predaja o čakovečkom pozaju koju je zapisao Dolenčić. Tako je i za Čakovec i za Štrigovu karakteristično da je pozaj povezan uz lokalitet gradske, mjesne crkve, a pritom istaknimo da se pozajeva tjelesna dijada pojavljuje i u pojedinim predajama zabilježanima i u Hrvatskom zagorju – npr. u ivanečkom kraju u Hrvatskom zagorju (usp. Šantalab 2008, 39).

Zaustavimo se ukratko na etimologiji riječi *pozaj*, *pozajak* koje se susreću u Međimurju, Prekomurju, Podravini, Hrvatskom zagorju i Prigorju, kao i u Sloveniji (Dolenčić 1952, 359; Раденковић 2006, 206).¹⁰ Spomenula bih da Akademijin *Rječnik*¹¹ riječ *pozaj* određuje i kao *zmaj* i kao *aždaja*, te ne

⁹ Kako su jurjevski ophodi sa zelenim Jurjem – što se tiče Hrvatske – poznati samo u sjeverozapadnoj Hrvatskoj (uglavnom kajkavskoj) (Belaj 1998, 172–173), navedenu činjenicu možemo uzeti kao poveznicu s predajama o grabancijašu i pozaju koje se tradicijski odnose na kajkavske krajeve u Hrvatskoj.

¹⁰ Nodilo prema Miklošičevu rječniku *Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen* upućuje da riječ *pozaj* pored kajkavaca poznaju i Ukrajinci (Nodilo 1981, 436).

¹¹ Reč je o Rječniku JAZU (danas HAZU), za razliku od Rečnika SANU (nap. prir.).

radi razliku između *zmaja* i *aždaje* kao što to čini npr. Nodilo u svojoj studiji *Stara vjera Srba i Hrvata* (1885–1890). Nadalje, etimologiju navedene riječi Akademijin *Rječnik* tumači od *po-zoj*; „*drugi je dio od korijena, koji je u glag. ziniti, zijevati*“ te navodi i riječ *pozojica* (ženski pozoj), za koju nadalje bilježi da je zabilježena samo u Belostenčevu rječniku *Gazophylacium* (1740) – *dracaena* (Rječnik 1935, 325). U ivanečkom kraju (Hrvatsko zagorje) pored riječi *pozoj* bila je u uporabi i riječ *pojzija* (Šantalab 2008, 38–39).¹²

Spomenimo i Nodilovu interpretaciju pozoja iz kajkavskih i slovenskih predaja, što ih je zabilježio Matija Kračmanov Valjavec a interpretirao Vatroslav Jagić, a koje Nodilo određuje kao ognjevitte zmajeve, dakle suprotno od ovdje ponuđenoga Dolenčićeva određenja o vodenim zmajevima.¹³ Naime, u Nodilovoj interpretaciji, koja uspostavlja razlikovnu odrednicu između *zmaja* i *aždaje*, u slučaju *pozoja* u kajkavskim predajama nije riječ o antropofagnim aždajama, što je temelj svake teratologije (grč. *téras*, G *tératos* – čudovište, čudo; *lógos*; u značenju istraživanja tzv. čudovišta i nakaza), već o *olujnim* zmajevima koji simboliziraju *munjevna* *Ognja*, Agnija – vedsko božanstvo vatre, i pritom se Nodilo poziva na *Rgvedu* gdje je zabilježen podatak da Agni proždire drveće (RV I, 58, 5; RV I, 143, 5; Nodilo 1981, 436–437, 227–228).¹⁴ Osim toga, *Rgveda* (RV I, 79,1) Agnija određuje kao *zmaja*, pa otuda proizlazi Nodilova eufemizacija zmaja kao ognjenoga božanstva, te u demonski monstuarij (*monstrum horrendum*) upisuje samo teratologiju aždaje.¹⁵

¹² Podsjetimo u okviru etimologije riječi *pozoj* da je naziv *zmaj* istoga porijekla kao i riječ *zmija* te da je u poveznici sa zemljom (Skok 1973 III, 649–650). I *zmije* i *zmajevi* označeni su u latinskom istom riječju – *draco* (Sax 2001, 233). Grčka riječ *drácon* tvorbeno je motivirana glagolom *dérkomai* (gledati). Vjerojatno je da su Grci uslijed fascinacije neugodnošću ukočenosti zmijskoga pogleda to biće imenovali deskriptivnom sintagmom životinja s ukočenim pogledom – *drácon* (Jöckel 1995, 29).

Vitimir Belaj upućuje na makedonsko-bugarski pomak značenja riječi *zmaj*, koja je prvotno bila muški oblik riječi *zmija* – *zmaj* je zmiijin mužjak (Belaj 1998, 44). Tako na otoku Korčuli kao i u još nekim mjestima u Dalmaciji govore *zmaja* umjesto *zmija*, što potvrđuje prvobitno značenje riječi *zmaj*. Naime, u Smokvici na Korčuli svakoj *zmiji* govore *guja*, a samo *zmiji* otrovnici *zmaja* (Hirtz 1928/I, 179).

¹³ Vatroslav Jagić u svojoj studiji o grabancijašima (1877) polazi od priča, predaja koje je sakupio Matija Kračmanov Valjavec, koji je za vrijeme nastavničke djelatnosti na gimnaziji u Varaždinu skupio najveći dio građe, a djelomice ju je objavio u slovenskom časopisu *Slovenski glasnik* (Jagić 1948, 177).

¹⁴ Kao epitet boga Agnija u jednoj himni (RV II, 4.5) navodi se drvojed – *van-ád-* (Лома 1997, 158).

¹⁵ Maja Bošković-Stulli ističe da je Hrvatima „neobično suprotstavljanje pojmova *zmaj* i *aždaja*; naziv *zmaj* označuje u Hrvata istu opaku neman kao *aždaja* u Srba, ali i Srbi upotrebljavaju u tom značenju i naziv *zmaj*“ (Bošković-Stulli 1969–1970, 182). Ipak usp. razlikovnu odrednicu između *zmaja* i *aždaje* prema vjerovanju u Zaostrogu prema kojemu se smatralo da je *aždaja* gora od *zmaja* „jer da ona čeljade zaždire. Sveti je Jure ubija *aždaju*. Ona ima i više glava. Sad naš svit misli, da je *zmaj* samo kralj o' *zmija*“ (Banović 1918, 213).

Pored etimologije zadržimo se ukratko i na etiologiji pozoja. Tako Nodilo upućuje na predaju iz Valjavčeva zapisa iz Bednje (Hrvatsko zagorje) koja ističe da je zmaj veliki krilati konj (hipogrif) koji nastaje od ribe, žabe ili pak zmije (Nodilo 1981, 227; Jagić 1948, 177–178).¹⁶ I svakako spomenimo i predaju iz Preloga nedaleko Čakovca koja zmaja povezuje uz potres, kao što je to slučaj i za čakovečkoga pozoja (Jagić 1948, 178). Pored te etiološke predaje iz Preloga, koja ističe i kako zmaj nastaje od ribe koja se zakopa duboko u blato (Jagić 1948, 178), prema međimurskim predajama pozoji nastaju i od starih zmija, žaba i kokota, „koji je prekoračio sedam godina“,¹⁷ kao što se hrane i zemljom. Navedena se metamorfoza događa kada životinje koje su predodređene da postanu pozoji nekoliko dana poste,

„a onda zagnjure u kakovu ‘grabu’ ili lokvu punu vode i počinju pomalo oko sebe jesti zemlju. (...) Kada napravi u nutrini zemlje tako veliku i široku jamu, da se više tlo ne može održati i propadne u vodu, tada u Međimurju kažu: zemlja se vjezerila. Na taj način uslijed žderanja zemlje sa strane pozoja mogu propasti, odnosno ‘vjezeriti se’ i čitavi gradovi.“

(Dolenčić 1952, 357–358)

Podravski Hrvati u Mađarskoj, prema zabilježenim predajama,¹⁸ vjerovali su da od staroga soma postaje *šarkanj* koji označava *zmaja* i *debelu zmiju* koja donosi led, tuču u selo (Franković 1990, 115).¹⁹ Ono što je zanimljivo za

¹⁶ Navedimo još jednu etiologiju zmaja iz Valjačevih zapisa, i to iz predaje koja je zabilježena u Ludbregu, a koja ističe da se stare žabe i zmije pretvaraju u zmaja. Pritom predaja, koja je zabilježena u Zamladincu nedaleko Križevaca, u kristijanizacijskom ključu ističe da se vrag može transformirati u zmaja (Jagić 1948, 179–180), što je samo još jedna potvrda o tome da Sotona figurira kao zloduh koji nema vlastito tijelo nego parazitski nastanjuje tuđe tijelo, pa je njegova morfologija nesaglediva (Levanat-Peričić 2008a, 537).

¹⁷ O vjerovanjima koja povezuju postanak pozoja od pijetla usp. npr. Dolenčić 1952, 361–362; Lang 1914, 150; Stojković 1931, 87. Pritom je uočljivo da Lang pod odrednicom „nemani i nakaze“ za Samobor bilježi samo vjerovanja o pozoi. O drevnosti vjerovanja o postanku zmaja iz određenih životinja usp. Раденковић 2001, 207; Бандић 2001, 165.

¹⁸ Naglasimo, na što su npr. upozorili Ivan Lozica i Ljiljana Marks, da su se mitske (demonološke) predaje u etnološkoj literaturi često poistovjećivale s vjerovanjima, pri čemu se zaboravljalo da su one ipak priče (Lozica i Marks 2001, 454).

¹⁹ Naziv *šarkanj* u značenju *zmaj* posvjedočen je u povelji Hercega Stjepana iz 15. stoljeća, a riječ je o nazivu koji se zadržao u Hrvata i Srba, u mađarskih Slavena i banatskih Bugara (Раденковић 2001, 206). Inače, velikoga krilatoga zmaja u zakarpatskom dijelu Ukrajine nazivaju *šarkan*. Tamo gdje on leti, prema vjerovanju, podiže se oluja koja čupa drveće iz korijena (Гуца 2005, 219). U mađarskim je predajama *šarkanj* (zmaj) isto tako povezan s djelovanjem grabancijaša, i pritom sâm izaziva oluju, a ponekad ga osedlanoga jaši grabancijaš koji na taj način izaziva oluju ili pak suzbija oluju (Dömötör 1985, 73). Đuro Franković zasebno grupira predaje podravske Hrvata u Mađarskoj o zmaju, *šarkanju* i *aždaji*, iako su ponekad navedeni pojmovi međuzamjenjivi. Tako jedna predaja o sv. Jurju, koju je zabilježio Franković, kao istoznačnice koristi pojmove *šarkanj* i *zmaj*, za kojega navodi da ima ružicu (krestu) poput pijevca (Franković 1990, 147). Dolenčić ističe da na većini slika koje prikazuju mitem „sv. Juraj ubija zmaja“ zmaj ima pijetlovu glavu a ne zmijisku, žablju ili pak krokodilsko-gušterovu glavu, kako su ponekad prikazani zmajevi koji stradavaju pod kopljem ili mačem sv. Jurja (Dolenčić 1952, 361–362).

našu temu jest podatak da u nekim predajama nastaje međusobna poveznica između *šarkanja* (pozoja) i grabancijaša. Jedna od odrednica koja je tipična za grabancijaša čini podatak da pije (kiselo) mlijeko; naime, kada dolazi u selo, od ukućana, domaćina traži samo kiselo mlijeko. Zamjetljivo je da se navedena odrednica u nekim predajama pojavljuje i za šarkanja, koji u tim primjerima očito figurira kao grabancijašev *alter ego/ego alter*. Tako jedna predaja ističe sljedeće:

„Šarkanj taj puno mleka pije. Da, to je šarkanj. Ona ki bogec došel u selo i prosil mleko, kaže, da to je šarkanj“.

(Franković 1990, 129)²⁰

Prema predajama grabancijaši žive skromno i često traže tuđu pomoć (noćenje i kiselo mlijeko), te ako im se navedeno uskrati, uglavnom se osvećuju na taj način da tim negostoljubivim mještanima tučom – odnosno, tjeraњem, vođenjem pozoja – unište njihova polja, ljetinu (Dolenčić 1952, 359; Jagić 1948, 181).²¹

Meteorološki binom pozoj – grabancijaš

Nakon interpretacije poveznice između čakovečkoga i štrigovskoga pozoja možemo se usmjeriti na rekonstrukciju mitskih predaja o *čakovečkom pozoju* u poveznici s predajama o pozojima iz ostaloga kajkavskoga područja (Valjavec 1866; Jagić 1877; Marks 1994; Šantalab 2008). Time se mogu izdvojiti mitemi međusobno tematski povezanih mitskih predaja u asocijativnim nizovima gdje se kao jedan od takvih nizova izdvaja meteorološki binom pozoj – grabancijaš, koji se može promatrati kao prežitak kozmogonijskih mitova koji sadrže meteorološki mitem o sukobu između Gromovnika i njegova protivnika – vodene nemani: npr. Indra – Vrtra/Vala, Perun – Veles/Volos (Zmija/Zmaj).

Vatroslav Jagić utvrđuje da se tip predaje s glavnim protagonistima grabancijašem i pozojem pojavljuje kod Mađara i Hrvata. Odnosno, grabancijaš je ograničen samo na jedan dio Hrvatske – područje između Mure, Drave i Save, gdje je poznat još od Belostenčeva vremena (kako pokazuje njegov rječnik *Gazophylacium* iz 1740. godine) – na ono hrvatsko područje koje je nekoć nazva-

²⁰ Navedeni opis šarkanja kao zmaja koji pije (kiselo) mlijeko u predajama podravskih Hrvata u Mađarskoj čini se da možemo povezati sa zmijom koja je poznata pod nazivom kravosac (kravosas) za koju je širom Hrvatske postojalo vjerovanje da siše kravu – njezino mlijeko (Hirc 1896, 17–18).

²¹ Navedeni podatak o mlijeku može se povezati s litavskim običajem hranjenja zmija kućarica mlijekom (Orbini 1999, 117–118). Potvrde za tu totemsku zoolatriju pronalazimo i na južnoslavenskim prostorima (Nodilo 1981, 431). Naravno, moguće je govoriti o ilirskim utjecajima, s obzirom da zmija kao totemska životinja ima središnju ulogu u mitološkom i religijskom sustavu južnih Ilira (Stipčević 1981, 149, 152). O povezanosti zmije i mlijeka usp. Gubernatis 1872, 407–408; Huxley 1997, 8.

no *pars adnexa Regni Hungariae*.²² Pritom te hrvatsko-mađarske poveznice Jagić tumači činjenicom da su sjevernohrvatski mađarski svećenici često polazili ista učilišta u Pešti, Beču, Bologni i Trnavi (Jagić 1948, 188–190). Pored naziva *grabancijaš* i *đak trinaeste škole* zabilježeni su i sljedeći nazivi – *črni dijak*, *dijak črne škole*, *črnoškolec*, koji se izvode iz crnih haljina tih đaka (Jagić 1948, 190). Tako je već Adam Baltazar Krčelić zabilježio da se sjemenište u Zagrebu pučki zvalo *crna škola* (Jagić 1948, 190; Marks 1994, 24–25). Kod Mađara susreće se pod nazivom *garabonczás*, *garabonczás-diák*, *garabonciás* (Jagić 1948, 189; Dömötör 1985, 133), i ima isto značenje kao u hrvatskim usmenim predajama – osoba nadnaravnih sposobnosti, putujući đak koji je svršetkom trinaeste škole²³ postao čarobnjak koji može utjecati na vrijeme, točnije – izazivati oluju i tuču, što je povezano s mitemom o *gonjenju zmajeva* na kojima ti čarobnjaci *jašu* i *jezde* zrakom (Jagić 1877, 177; Dömötör 1985, 73).

Pored Jagićeve filološke interpretacije, zadržimo se ukratko i na Nodilovoj mitološkoj interpretaciji *grabancijaša* gdje *vrzino kolo* (točak) s dvanaest žbica i dvanaest đaka interpretira kao sunčano dvanaestožbično kolo u *Rgvedu* (Nodilo 1981, 228).²⁴ Naime, Nodilo polazi od predodžbe da vedaska himna (RV I, 164, 12) opisuje godišnje Sunce kao *kolo s dvanaest žbica* –

²² Leopold Kretzenbacher ističe da su *grabancijaši* poznati kod jugoistočnih naroda Europe – Slovaka, Mađara, Hrvata (kajkavskih Hrvata) kao i kod mađarskih Slavena (jednoga dijela štokavskih Srba) (Kretzenbacher 1968, 102–103). Naravno, potrebno je pridodati da su predaje o *grabancijašima* zabilježene i u istočnoj Sloveniji i među pripadnicima slovenske etničke skupine u Porabju (Šmitek 2004, 209).

²³ O tome da prema srednjovjekovnoj, isusovačkoj podjeli svećenik mora završiti dvanaest škola – četiri gramatička razreda, dva humaniora, dva filozofije i četiri teologije usp. Jagić 1948, 186. Imaginarna je trinaesta škola označavala područje čaranja, magije, pa tako Jagić ime *grabancijaš* izvodi iz talijanske riječi *negromanzia* i njena skraćenoga, iskvarenoga oblika *gramanzia*, u značenju čarolija – dakle, *grabancijaš* je nositelj *gramancije*, on je negromant (Jagić 1948, 186). Tako i Molnár *Dictionarium latino-ungaricum* (Nürnberg, 1604) navodi sljedeće poveznice: *garabontsa-magia*, *necromantia*; *garabontsás-magus*, *necromanticus* (Kretzenbacher 1968, 108). I Tekla Dömötör ističe da se mađarska riječ *garabonciás* smatra iskrivljenom posuđenicom talijanske riječi *necromanzia*, koja je u mađarski jezik ušla preko slovenskoga i hrvatskoga, te navodi da Dezső Pais pretpostavlja da spomenuta riječ možda proizlazi iz riječi Brabantia, što je bilo srednjovjekovno latinsko ime za Brabant (Dömötör 1985, 133). Pogledajmo i jedno drugo tumačenje: Milan Budimir (1966, 272) navodi da Jagićevo postavljanje u lingvistički dodir riječi *grabancijaš* s talijanskom riječju *negromanzia* „nema veze“ s tom talijanskom riječju nego s grčkom riječju u značenju *pisarija*.

²⁴ Nodilo (1981, 230–231) pritom polazi još od dvije studije koje tematiziraju mitem o *grabancijašima*: riječ je o studiji O. Ásbótha (1880, 611–627) o mađarskim *grabancijašima* i studiji M. Gastera (1884, 281–290) o rumunjskim „*grabancijašima*“ (Scholomonar, Solomonar/iu), a na koje je utjecala Jagićeva studija. Pritom Nodilo ne prihvaća Jagićevo kontekstualno tumačenje mitema o *grabancijašima* koji uvodi hipotezu da je predaja o *grabancijašima* kršćanskoga/srednjovjekovnoga podrijetla (znanstveni mitem o utonuloj kulturi) (Nodilo 1981, 229). Naime, dok Jagić prepoznaje samo jedan smjer utjecaja – dakle, utjecaj visoke kulture, „utjecaj odozgo“, u ovom slučaju svećeničke kulture na pučku kulturu (Jagić 1948, 177), danas se ipak govori o međuutjecajima (usp. Bošković-Stulli 1984, 131).

„kolo vječitoga reda kotrlja se okolo neba, a da se nikad ne istroši; o Agni, nanj uspeo se sedamstotina i trideset sinova blizanaca“ (u značenju dana i noći), „jal ‘trista i šesdeset’ (danâ), po drugoj vrsti iste himne“.
(Nodilo 1981, 227, 220)

Nadalje, polazeći od predaje koju je zapisao Valjavec u Ludbregu (Podravina), Nodilo grabancijaše interpretira kao solarna božanstva koja grade toplu godinu pomoću Ognja – ognjenoga zmaja, Agnija – vedskoga božanstva vatre, i taj mitem naziva *mitologemom* o kolu dvanaestomječenih Sun(a)ca (Nodilo 1981, 228, 230), što je oprečno ovdje priloženoj interpretaciji koji binom grabancijaš – pozoj postavlja u kontekst meteorološkoga binoma kozmogonijskih predaja o sukobu između Gromovnika i njegova zmijolikoga/zmajolikoga protivnika kao predstavnika Kaosa (Russell 1982, 61).

Naime, mitološku interpretaciju grabancijaša Nodilo zaokružuje određenjem grabancijaške uloge u plodonosnom aspektu s obzirom da djeluju kao zaštitnici žetve. Pritom utvrđuje kako su u rumunjskoj tradiciji poznati pod imenom Scholomonar (Solomonar/ïu), koji imaju svoje protivnike – *protu-Scholomonare* koji donose tuču (Nodilo 1981, 231; Gaster 1884, 287).²⁵ Navedenome se može približiti zagrebačka predaja koja govori o mladićima koji su „išli tu u črnu školu, tu na Kaptol, da postanu svećenici. I tamo su učili kak se dela tuča, pa kad se dva svećenika posvade, onda delaju jedan drugom tuču da poništiju plodove“ (Marks 1994, 79). Andrija Dolencić navodi kako su pojedini svećenici pripovijedali kako su sve do Prvoga svjetskoga rata, a u nekim slučajevima i kasnije, bili optuživani da prave tuču (Dolencić 1952, 359).²⁶

Dakle, nakon interpretacije poveznice između čakovečkoga i štrigovskoga pozoja možemo krenuti u rekonstrukciju mitskih priča/predaja o čakovečkom pozaju u poveznici s drugim predajama o međimurskim pozojima. Stoga u cijelosti citiram sljedeću predaju o pozaju u Čičanjskoj jami (*jama* – močvara, jezero, rukavac rijeke) kod Donjeg Vidovca (Međimurje).

Pozoj v Čičanjski jami

Več se dogo znalo da je v Čičanjski jami pozoj kojemo je *rep bil tijam pod cirkvom*. Da se pozoj v jami obračal, v cirkvi so sveče z oltarof dolji curelje.

Jempot je v selo došel nekov *mladi gospon ves oblječeni v črno opravo*. Odišel je na farof (= župni dvor, župni ured) i tam se dogo spominal z gosponom župnikom. Ŭnda se gospon župnik dalji pozvati *zvonara* kaj toga čoveka otpelja k *Čičanjski jami*.

²⁵ *Lexicon Valachico-latino-hungarico-germanicum* (1825) rumunjsku riječ *Solomonariu* glosira sljedećim sinonimima: *imbricator*, *garabanczás deak*, *Wettermacher* (glavni pokretač vremena), *Wettertreiber* (gonič vremena), *Lumpenmann* (odranac, bitanga) (Gaster 1987, 283; Kretzenbacher 1968, 120).

²⁶ Kompleks je vjerovanja o tome da svećenici mogu izazvati tuču, koji ponekad zbog zavisti protiv nekog drugog svećenika šalju tuču kako bi osiromašili njegove župljane (Jagić 1948, 182), povezan uz mitem o međusobnom agonu nadnaravnih bića i osoba nadnaravnih sposobnosti (usp. Marjanić 2005).

Čovjek je pod rokom *nesel veljko knjigo*. To je bil *grobencijaš*.
 Da so došli do jame, odišiel je čisto bljizo, stal je na koren jednoga *jalše-
 voga grma* (jalša – joha, jalsa) i počel je *čitati s knjige*.
 Zvonar se skrili malo dalje v šaš pak je gljedal.
Najempot se voda počela burkati i pokazala se *pozojeva glava*. Grobenci-
 jaš je zgrabil *zlatno vuzdo* i hitil je na pozoja. I dalje je *čital s knjige*. Da je
 pozoj bil s pol tela vuni, skočil je na njega i *zajahal ga proti jugo*.
 Pozoj je imel tak dogoga repa kaj mo se išče jen čas po zemlji vljekel dok
 je več ljetel.
 Najempot se zdigel veter, naoblačilo se i počela je cureti *toča* kak oreh
 debela, tak kaj je od Dravice do Drave se potokla.
 Čordaši koji su na gorjanjski gmajni (gmajna – zajednički pašnjak) pasl-
 ji krave išče so mogli dobro videti pozojevoga repa i zadnje noge.
 Gospon župnik so potlji reklji da je *grobencijaš odjahal pozoja v Afriko*.
 Pozoj ima tak zdeno meso kaj si Afrikanci jen falačec (= komadić) deno
 po jeziki i unda njes celje den hladi.

(Zvonar, Hranjec, Strbad 1987 II, 306–30)²⁷

Ova mitska, demonološka predaja²⁸ ponovo otvara poveznicu pozoja s grabancijašem koji jašući na pozaju izaziva oluju i tuču; kao da nakon dugog sušnog vremena meteorološki binom grabancijaš – pozoj donosi plodotvornu kišu, kao što je u praslavenskoj matrici riječ o Perunovu oslobođenju vode iz Velesova podzemnoga svijeta vječnoga proljeća (*Vyrej/Virej*). Pritom u interpretaciju meteorološkoga binoma pozoj – grabancijaš, a s obzirom na prije spomenutu činjenicu koja pokazuje da nema nikakvih indicija da su Praslaveni imali dualističku predodžbu o bogu dobra i bogu zla (Belaj 1988, 87), možemo uključiti i šamansku matricu gdje se pozoj, s obzirom na meteorološki binomni suodnos, može promatrati kao grabancijašev šamanski animalni *alter ego* ili *ego alter* (usp. Dolencić 1952, 361).²⁹ Podsjetimo da šamanske animalne metamorfoze, točnije – metempsihoze i jahanje na životinjama simbolički izražavaju ekstazu: privremena je smrt označena izlaskom duše iz tijela u animalnom obličju (Ginzburg 1991, 172).

Pogledajmo pojedine miteme (kao najmanju sastavnu jedinicu mita) navedenih predaja o međimurskim pozovima u asocijativnim nizovima.

²⁷ Kazivao Stjepan Zvonar oko 1955. iz Donjeg Vidovca. Zapis je sličan Valjavčevu zapisu prema Jagićevu primjeru broj 12 (Haloze u Štajerskoj) (Zvonar, Hranjec, Strbad 1987, 306–307).

²⁸ Usp. realnu podlogu navedene priče – mitske, demonološke predaje (Zvonar, Hranjec, Strbad 1987, 303–304).

²⁹ Vilmos Diószegi (*A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*, Budimpešta, 1958) pokazuje da se mađarski *táltos* razlikuje od naizgled sličnih figura koje nalazimo u zemljama u okolici Mađarske – rumunjskoga Scholomonara (Solomonar/iu), poljskoga planetnika, hrvatskoga grabancijaša, te utvrđuje da jedino *táltos* doživljava iskustvo „šamanske bolesti“, „drugog sna“, obredne smrti ili inicijacijskoga komadanja; jedino se on podvrgava inicijaciji, ima posebnu odjeću i bubanj te ulazi u ekstazu (Elijade 1985, 178).

1. Mitem o dijadnom rasporedu pozojeva tijela u podzemlju (osobito ispod crkvenih lokaliteta) i/ili u močvari. Inače, osobina je ovoga međimurskoga zmaja, čije je hibridno tijelo, kao što smo utvrdili, dijadno raspoređeno, da je riječ o kombinatorici vodenoga (močvarnoga) zmaja i o krilatom zmaju (Jagić 1948, 182–183), a s obzirom na njegovu močvarnost ili pak podzemnu smještenost ispod određenih, i to uglavnom crkvenih lokaliteta, možemo ga odrediti i kao ktosko biće, što je povezano s kristijaniziranom ideosferom tih predaja i njegovom bimorfnom konstrukcijom – sposobnost letenja (uranski simbolizam ptice) i zmija (ktoski simbolizam reptila).

2. Mitem koji utvrđuje da od pozoja, koji predstavlja određenu opasnost za zajednicu, može osloboditi jedino đak grabancijaš, i to pomoću čarobnjačke knjige ili pak zaklinjanjem – čitanjem molitvi iz dotične knjige (Jagić 1948, 180–181, 193), a pritom se kao sredstvo ovladavanja zmajem u predaji o pozaju u Čičanjskoj jami pored knjige navodi i *zlatna uzda* koja grabancijašu omogućuje ovladavanje pozajem kao i jahanje na njemu.³⁰

3. Tzv. *mitem paradoksa* upućuje da pozoja može (iz tog podzemlja ili pak iz močvare) *izvaditi* samo đak grabancijaš (*črnoškolec*), ali bi se u tom slučaju dio Čakovca srušio, kako navodi predaja, verzija o čakovečkom pozaju koju je zapisao Ferencz Gönczi (Gönczi 1995, 123). Naime, uznemiriti zmaja ispod Staroga grada je opasno; može nastati potres i nepogoda, kako navodi prva predaja, verzija o čakovečkom pozaju („Predaja o zelenom pozaju u Čakovcu“, http).³¹

4. Meteorološki mitem i mitem o potresu. Pozojevim pomicanjem u utrobi zemlje, prema vjerovanju, nastajao bi potres a njegovim letom – vremenske nepogode (oluja i tuča). Sándor Erdész, propitujući zmajeve koji su povezani s grabancijašima u mađarskim predajama, utvrđuje kako je riječ o tipu *zmaja-zmije* kojima su ljudi nekoć tumačili prirodne katastrofe (Erdész 1971, 103, 106). Vjerovalo se da uspije li grabancijaš *zajašiti* pozoja, pozoj s njime odleti te mahanjem repa izaziva oluju koja je često popraćena jakom tučom koja se u Međimurju kao i u nekim krajevima Hrvatskoga zagorja tuma-

³⁰ Podsjetimo da je Belerofont, koji se, inače, pojavljuje kao prvi grčki melankolik (Crnojević-Carić 2008, 228), uspio zlatnom uzdom, koju mu je dala boginja Atena, zauzeti Pegaza, zahvaljujući kojem je uspio ubiti Himeru – čudovište koje je živjelo duboko u ponoru u blizini glavnoga grada Likije i koja je ubijala svakoga tko bi joj se približio. Inače, Zamarovský ističe da je mit o Belerofontu očito maloazijskoga podrijetla. Belerofont je, naime, u početku figurirao kao likijski bog Sunca, koji je nebom putovao na krilatu konju i svojim strijelama krotio čovjeku neprijateljske prirodne sile, prije svega vulkane i potrese, kojih je Himeru postala personifikacijom (Zamarovský 1989, 52).

³¹ Predaja koju je zabilježio Valjavec u Humu u Štajerskoj ističe da ako se zmaj nalazi pod crkvom ili pak kakvim dvorcem, ljudi mole crnoga đaka da ne goni zmaja „jer bi učinio veliku štetu rušeći crkvu ili dvorac“ (Jagić 1948, 181).

čila kao zmajev izmet (*kumer*) „*jer da pozoj svukud kuda prolazi 'kumri tuču'*“ (Dolenčić 1952, 359).

5. Mitem završnice grabancijaševa leta na jug, istok ili pak zapad Globusa gdje ubija pozoja – prodaje njegovo meso, što znači da je kozmički ciklus, ponavljanje prekinuto. Dakle, riječ je o grabancijaševu letu na pozaju na jug (Afrika), kako navodi predaja o pozaju u Čičanjskoj jami: „*Pozoj ima tak zdeno meso kaj si Afrikanci jen falačec (= komadić) deno po jezik i unda njes celje den hladi*“³² odnosno, kao druga destinacija gdje grabancijaš *tjera* zmaja pored Afrike naveden je istok – *Arabija* (Jagić 1948, 178, 181, 195),³³ a Dolenčić kao posebnost međimurskoga pozoja ističe da ga grabancijaš jaše u Zapadnu Indiju gdje ga ubija i prodaje njegovo meso tamošnjim stanovnicima koji meso tog hladnokrvnog hibrida stavljaju pod jezik kako bi ih hladilo (Dolenčić 1952, 359).

Kozmičko i kršćansko ubojstvo zmaja

Završno istaknimo razlikovne odrednice u odnosu na završni status zmaja (stanje živ/kozmičko obnavljanje – mrtav) u praslavenskoj predaji gdje *Perun dolje* (pod korijenje Stabla svijeta) *gura* Velesa/Volosa – Zmaja/Zmiju, u predaji o *čakovečkom pozaju* kao i u legendi o svetom Jurju koji probada, jednokratno dokrajčuje zmaja.³⁴ Naime, kršćanstvo ustoličuje jednokratno svetačko ubojstvo poganskoga zmaja, dok se u indoeuropskome mitu o sukobu između npr. Indre i tzv. kozmičkoga čudovišta (Vr̄tra, Vala) radi o cikličkim ubojstvima izmjene godišnjih doba. Tako će npr. Vr̄tra/Vala, Veles/Volos, Azhi Dahâka, Fenrisúlfr (Fenris, Fenrir),³⁵ Levijatan završetkom pojedinoga kozmičkoga ciklusa ponovno biti podjarmljeni (Gaster 1987, 76). Upravo ovoj skupini – kozmičkim zmajevima pripadaju i međimurski zmajevi, iako

³² Ipak, s druge pak strane, Ferencz Gönczi navodi da grabancijaš na zmaju uvijek leti prema zalasku Sunca gdje ga zakolje, a njegovo meso proda tamošnjim stanovnicima koji ga kupuju jer tamo gdje Sunce zalazi velika je vrućina te se stanovnici toga podneblja osvježavaju mesom zmaja iz močvare (Gönczi 1995, 123).

³³ Što se tiče istoka kao strane svijeta, podsjetimo da su kineski zmajevi predstavljali tu stranu svijeta – izlazak Sunca, proljeće i plodnost (Huxley 1997, 87).

³⁴ Istina, ovdje bismo trebali pridodati Belajevu razlikovnu odrednicu kojom ističe da folklorni Juraj (Zeleni Juraj), koji figurira kao Perunov sin, Zmiji odsijeca glavu kovanim mačem (ali pritom naglasimo kako nije riječ o jednokratnom, kršćanskom ubojstvu zmaja) te da je odsijecanje Zmajeve glave mačem sasvim suprotno ustaljenom kršćanskom ikonografskom prikazu u kojemu sveti Juraj zmaja probada kopljem (Belaj 1998, 206), a zamahom mača dokrajčuje borbu (Leksikon ikonografije 1990, 310).

³⁵ Prema iranskoj predaji smrtni junak Thraëtaona ubio je Azhi Dahâku, koji ima tri glave i šest očiju (Watkins 1987, 464), a prema *Eddi* Fenrisúlfr, lancima vezan monstrozan vuk, na kraju svijeta (Ragnarök) razjapit će ogromne čeljusti kako bi progutao cijeli svijet.

je očito da je u međimurskim predajama o pozaju nadjačala kršćanska legenda o zmajoubojici.³⁶

Naime, vidljivo je da predaja o čakovečkom pozaju sadrži dvostruku matricu – pogansku i kršćansku. Poganska, kozmička matrica, odnosno matrica prirodnih religija pokazuje da se prije grabancijaševa dolaska, zmaj nalazi *dolje, ispod* određenih lokaliteta, i to uglavnom crkvenih ili pak u močvari. Nadalje, prvotno grabancijaš i pozaj djeluju kao meteorološki binom; grabancijaš *izvodi zmaja* (iz podzemlja ili pak iz močvare), čime se stvara potres i/ili tuča (oslobađanje plodotvornih voda). Dakle, u usporedbi s kršćanskom legendom o sv. Jurju grabancijaševo ovladavanje nad pozajem prvotno je zamišljeno da djeluje u okviru meteorološkoga binoma: grabancijaš ne pobjeđuje pozaja kao npr. sveti Juraj mačem ili kopljem već knjigom (očito *Biblijom*) kao i zaklinjanjem (čitanjem odabranih molitvi iz dotične *knjige*) kao što ga ovladava i *zlatnom uzdom*, što je slučaj u predaji o pozaju u Čičanjskoj jami. Pritom neke verzije ističu da se *Biblija* pojavljuje u funkciji grabancijaševe negromantske knjige, čime se direktno uspostavlja simbolizam kršćanskoga potiranja poganstva (usp. Novak 2007, 252).

Kršćanska matrica predaje o čakovečkom pozaju, pored spomenutoga ovladavanja pozaja zaklinjanjem i *Biblijom*, pokazuje da je zmaja prikladnije *dolje zadržati* i ne buditi ga kako ne bi nastalo kozmičko *za-vraćanje* istog, kao što je u konačnici u međimurskim predajama pozaj ubijen, kako ističe npr. predaja o pozaju u Čičanjskoj jami koja završava mitemom prodaje pozajeve mesa u Africi.

Iako je u međimurskim predajama o pozojima stopljena poganska i kršćanska matrica, sasvim je očito da je nadjačala kršćanska legenda o zmajoubojici, o trajnom svladavanju tzv. čudovišta jer u završnici grabancijaš na jugu, istoku ili pak zapadu Globusa pozaja ubija – prodaje njegovo meso, što znači da je kozmički ciklus, ponavljanje prekinuto. Dakle, kada je riječ o položaju čudovišta u fizičkom prostoru, uvijek se ono što je heterogeno nastoji ukloniti u susjedni, neprijateljski, udaljeni prostor, kao što je i svemir danas navodno *nastanjen* izvanzemaljskom inteligencijom koja je u filmskom imaginariju uglavnom predočena kao neprijateljsko *Drugo*.

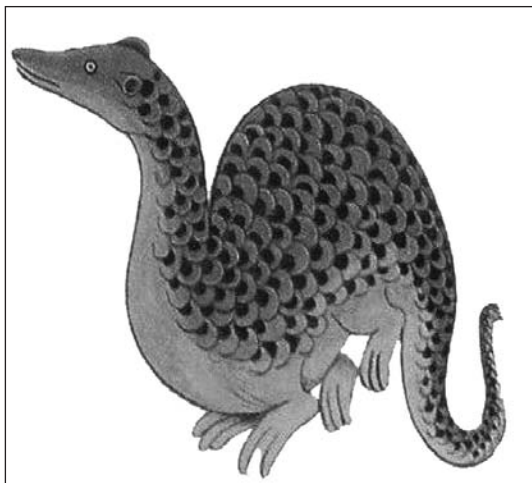
Osim toga, kako je zamijetio Dolenčić, ti pozaji uopće nisu opasni ni ratoborni kao u nekim drugim civilizacijama; oni se

³⁶ Kako se tekstualno i interpretacijski nalazimo u međimurskim krajevima, podsjetimo da grb općine sveti Juraj na Bregu prikazuje svetoga Jurja kao viteza kako ubija kopljem i mačem zmaja. Naime, u Svetom Jurju na Bregu postoji legenda o crnom pozaju, kojega je ubio sveti Juraj na bijelom konju. Pritom je značajno uočiti da je stari naziv Svetoga Jurja glasio Sveti Juraj nad ili med Vodami, što nedvojbeno upućuje na povlašteni visoki položaj mjesta i crkve s kojega se prostire pogled na cijelo Međimurje i dravsko-mursku nizinu („Sveti Juraj na Bregu“, [http](http://www.svetijuraj.hr/)).

„pokoravaju magičnim izrekama i molitvama jednoga siromašnoga, skromnoga i ‘preškolanoga’ (malo vudrenoga! = luckastoga, nenormalnoga) grabancijaša i na koncu završavaju u ‘indijskim’ mesnicama da si njihovim mesom mnogi spase život“.

(Dolenčić 1952, 362)³⁷

O tome da je u poganskoj matrici pučkih tradicija, izuzev dakako *ne-mani* koje simboliziraju početni kaos u kozmogonijskim mitovima, više riječ o neopasnom hibridnom biću pokazuje i ova ilustracija zmaja iz rukopisa srednjovjekovnoga bestijarija poznatoga kao *MS. Ashmole 1504*.³⁸



Zmaj (*MS. Ashmole 1504*, Bodleian Library)

Zadržimo se još ukratko na legendi o sv. Jurju koja govori da je grad Cirena/Silena (danas u Libiji) morao zmaju davati danak – djevice i djecu (Huxley 1997, 49).³⁹ Kad je došla na red i kraljeva kćerka, Juraj

je ubio zmaja i tako spasio kraljevu. Tu su legendu tumačili na nekoliko načina; pritom je interpretacija koja je označena kao alegorija pobjede Crkve nad poganstvom zanimljiva za našu neugodnu povijesnu istinu o vječnom sukobu između pravovjerja i krivovjerja.⁴⁰ Tako je od 13. stoljeća najučestaliji prikaz motiva sv. Jurja u borbi sa zmajem, koji je preuzet iz Istoka (Belaj 1998, 169–

³⁷ Ipak, u Međimurju je još uvijek u opticaju izreka „Grdi si kak pozoj“ u značenju „Ružan si kao zmaj“ („Legenda o šaranu bez repa“, [http](http://www.mejmurje.hr)).

³⁸ Ono što je uočljivo jest da se zmaju pripisuje zmijoliko tijelo na koje se hibridno kalemorodne morfologije i kombinatorike nekih drugih životinja (Sax 2001, 233). Promotrimo neke opise zmaja. Tako Ad de Vries navodi da se zmaj obično opisuje kao zmija s dvije ili pak četiri noge, pri čemu je dodana glava s krijestom, šišmiša krila, ljuske, strahotne kandže, bodljikav rep, odnosno neki od navedenih atributa (de Vries 1974, 145). J. Baltrušaitis prati ikonografsku evoluciju zmaja u europskoj vizualnoj umjetnosti te ističe kako je u romaničkoj umjetnosti to „zmija bez krila i nogu, ili ptica s gušterovim repom. U gotičkoj umjetnosti ona ima krila s opnama. (...) Zmaj s krilima šišmiša javlja se češće prema drugoj polovici XIII. stoljeća“ (Baltrušaitis 1991, 135–137).

³⁹ Pobjeda nad zmajskim čudovištem koje napastvuje zemlju ili pak drži princezu ili zahtijeva djevice standardni je motiv junačkih predaja/legendi.

⁴⁰ Usp. hrvatsku varijantu translacije navedene predaje u legendi o zmaju (točnije – aždaji sa sedam glava) iz Klanječkog jezera u Hrvatskom zagorju u: Đurić 1996, 161–162.

170), a pritom je uobičajen ikonografski prikaz na kojemu sv. Juraj na konju kopljem probada rastvorene ralje zmaja, koji leži na tlu i repom opliče konju stražnje noge; koplje se od udarca često prelama pa Juraj zamahom mača dokrajčuje borbu (Leksikon ikonografije 1990, 310). Naime, junačka gesta postoji samo s obzirom na krvoločne strategije ovladavanja nad neprijateljem. Ili kao što zamjećuje Campbell: „Jučerašnji junak postaje sutrašnji tiranin, osim ako *sâm sebe* danas ne razapne“ (Campbell 2007, 370).

Neugodna povijesna istina

U slučaju predaje o *čakovečkom pozaju* naizgled nije riječ o *opasnoj* fabuli. Međutim, ako se predaja iščita instrumentarijem političke antropologije, mitska predaja o *čakovečkom pozaju* može se u alegorijskom ključu interpretirati kao proces zatiranja *poganstva* – praslavenske religiozne matrice (simboliziranu pozajem koji je utamničen, skriven, *sahranjen* duboko pod zemljom: podsjetimo na ikonografiju *zmaja* kao *V/vraga*, *Sotone*, *političkoga neprijatelja* u kršćanskoj interpretaciji kao i na hebrejsku riječ *Satan* u značenju *protivnik*) u ime kršćanske religiozne matrice (simbolizirane grabancijašem). Naime, zbog toga što je pretkršćanska Europa u svojim vizualnim imaginarijama bila prepuna zmajevima, srednjovjekovno je kršćanstvo uporabilo zmaja kao simbol poganskoga svijeta, te je ubojstvo zmaja translatalo s bogova i junaka na kršćanske svece (Kramer 1972, 77). Inače, postoji cijela serija varijanata sličnih zgoda vezanih uz pape ili biskupe koji, ubijajući zmajeve uništavaju poganskoga neprijatelja, a koji su dobili znakovito ime *cultura draconis* (Cambi 2003, 42; Boyle 1978, 25).

Pritom moramo upozoriti i na transfiguraciju povijesti u mitu (Eliade 2007, 55). Naime, veliki vladari bili su smatrani oponašateljima primordijalnih heroja: tako se npr. na Darija gledalo kao na novoga Thraētaonu, iranskog mitskog heroja za koga se govorilo da je usmrtio troglavo čudovište. Npr. u Darijevu slučaju radi se o eliti koja suvremenu povijest tumači pomoću mita, u čemu se može iščitati politička propaganda. Međutim, Eliade ističe da je to iščitavanje transfiguracije povijesti u mitu kao političke propagande pogrešno jer ne uzima u obzir strukturu arhajskoga mentaliteta, što proizlazi, između ostaloga, iz činjenice da narodno sjećanje primjenjuje izraz i tumačenje posve analogno povijesnim događajima. Naime, čovjek tradicionalnih kultura sebe prepoznaje kao stvarnog samo ukoliko prestaje biti on *sâm* i pritom oponaša, ponavlja (*imitatio*) određeni arhetip (Eliade 2007, 51–56).

Naime, u okviru političkoga monstruiranja, u svakoj je epskoj kulturi junak idealizirana, bogotvorna, utopijska personifikacija društva (u mitskoj predaji o *čakovečkom pozaju* riječ je o grabancijašu), i stoga pogodan za identifikaciju, a svladavanje je čudovišta najčešće jedina misija na kojoj se gradi

junački identitet (Levanat-Peričić 2008, 44–45; 2008a, 532).⁴¹ Manipuliranje strahom – strahom od bilo koje vrste tzv. monstuarija, odnosno, *nečega* što je izvan homogene zajednice i time označeno kao *Drugo* – heterogeno, drugačije, različito, *odmaknuto*, ima za cilj zbijanje redova preplašenih potencijalnih žrtava što doprinosi homogeniziranju ugrožene zajednice (Levanat-Peričić 2008, 44–45). Povijest se monoteističkih religija (kršćanstvo u našem slučaju) razvijala kao povijest demoniziranja *Drugoga*, a koncept se demonizacije očituje u kršćanskoj ikonografiji, atribuciji zmaja/pozvoja kao simbola zla i demonskih težnji – V/vrag (Sotona). Podsjetimo da se u kršćanskoj ikonografiji Sotona prikazuje kao zmija (prvi grijeh), zmaj (Apokalipsa), *nakazni* životinjski hibrid, lav, bazilisk (Leksikon ikonografije 1990, 54).

Osim toga, od mitskoga početka svijeta između junaka i čudovišta vodi se borba za teritorij i raspored prirodnih resursa. U drevnim kozmogonijskim mitovima ta je borba vezana uz oslobađanje plodotvornih voda; uostalom i čakovečka predaja ističe da uznemiravanjem pozvoja pored potresa može nastati i vremenska *nepogoda* (tuča). Naime, mitom se ovoga tipa često prikriva neka neugodna povijesna istina, poput npr. nasilne kolonizacije, otimanja teritorija i pljačke starosjedilačkoga blaga (usp. Levanat-Peričić 2008, 44–45), a zmaj je u brojnim predajama označen kao čuvar skrivenoga blaga, zlata, gdje se njegov protivnik – *junak* nastoji domoći tih prirodnih resursa, (npr. u grčkoj mitologiji zmaj je čuvar Zlatnoga runa kojega je u konačnici Jason ipak osvojio). Zmije i zmajevi posvuda predstavljaju gospodare mjesta, *autohtone*, protiv kojih se moraju boriti novopridošlice, osvajači – oni koji moraju oblikovati, stvoriti, zauzeti teritorije (Eliade 2007, 58).

U okviru podjarmljivanja tog navodno nepoćudnog Drugog, svakako istaknimo da ekofeministička interpretacija Marti Kheel upozorava kako je obično pritom ubijena zvijer božanstvo iz ranijega matrijarhalnoga svijeta. Naime, u patrijarhalnim mitologijama, zmije, zmajevi i rogati bogovi, koji su nekoć – u matrijarhatu – bili štovani kao božanski, preobražavaju se u vragove ili čudovišta koji moraju biti ubijeni (Kheel 2000, 67). Tako su u drevnom svijetu zmije bile povezivane s velikim boginjama: npr. grčka Atena (koja je imala zmiju – *draco* kao pomoćnicu), mezopotamska Ištar, egipatska boginja Buto – boginja zmija i hraniteljica Nila, babilonska boginja Tiamat – primordijalna boginja od čije je krvi nastao svijet (Sax 2001, 228–229).⁴² Međutim, kako su zavladaali patrijarhalni bogovi, nastao je i revolt protiv kulta zmije, što je uzrokovalo i da se atribucija

⁴¹ Uključimo interpretaciju analitičke ili dubinske psihologije: naime, Jung ističe da je u mitovima zmija često dvojniki junaka te su brojne priče o njihovoj povezanosti. Tako junak može imati npr. oči poput zmije ili se nakon smrti može pretvoriti u zmiju ili se pak štuje u obličju zmije ili mu je majka zmija itd. Dakle, prisutnost zmije gotovo uvijek upućuje na mit o junaku (Jung 2004, 252).

⁴² Freudovom interpretacijom zmije kao falusnoga simbola o toj se životinji počelo razmišljati kao o maskulinom biću (Sax 2001, 234).

zmije simbolički pripisuje destruktivnim, zlonativnim energijama u brojnim mitologijama, odnosno religijama. Tako su npr. Egipćani vjerovali da zmija Apep/ Apofis nastoji progutati brod boga Ra koji putuje zemljom svake noći. Kao što je već istaknuto, u strukturi monomita (u Campbellovu određenju monomita koji je razradio na temelju matrice junakova životopisa) tzv. čudovišta – zmije su ubijali gotovo svi veliki junaci. Tako je npr. babilonski Marduk ubio boginju Tiamat, velikoga kita – zmaja ili kozmičku zmiju, iz čijega je tijela stvoren svemir; Zeus je ubio prvotnu zmiju Tifona; Apolon, Zeusov sin, dokrajčuje Pitona, Geinog udava, kako bi stekao svetište Delfi, a koje je prethodno bilo posvećeno Gei (Sax 2001, 228–229). Često se, dakle, smrt Zvijeri u simbolizaciji prvotnoga Kaosa u prirodnim religijama tumači kao najava rođenja svjetla i reda, ili na začetku svijeta ili pak na kraju svijeta (Kheel 2000, 67). Osim toga, i judaizam i kršćanstvo nastavljaju s tradicijom ubijanja zmaja. Tako prema dobro poznatim riječima sv. Ivana Evanđelista – na kraju svijeta jedan anđeo s ključem podčinit će Zmaja, staru Zmiju koja predstavlja đavla, Sotonu – „i sveza ga za tisuću godina te ga baci u Bezdani, koji nad njim zaključa i zapečati, da više ne zavodi narodâ dok se ne navrši tisuću godina. Poslije toga ima biti odvezan kratko vrijeme“ (*Otk* 20, 2–3).⁴³ Vjera i božanstva u tim mitovima nasilja i osvajanja interveniraju novim ubojicama zmajeva u želji da uspostave novi red u svijetu (Kheel 2000, 67; Kheel 2008, 42–43).⁴⁴ Tako je prema Marti Kheel u poganskoj matrici potrebno uspostaviti razlikovnu odrednicu između matrijarhata gdje je prevladavao kult zmije i patrijarhalnoga doba koje poništava zmijske boginje matrijarhata. Pritom, kao što smo istaknuli, od poganskoga ubojstva Zmije/Zmaja, koje je – s obzirom na koncept izmjene godišnjih doba – cikličko, kozmičko, kršćanstvo sa svojim svećakim zmajubojicama ustoličuje jednokratno ubojstvo Zmije/Zmaja.⁴⁵

Osim toga valja napomenuti, kako zamjećuje Nancy Hathaway, da su Grci ipak najzbuđljivije pustolovine sačuvali za muškarce, a takva se predrada nastavlja do danas, što je lako provjeriti, kako ističe spomenuta mitologinja, u najbližem kinu (Hathaway 2006, 232). Doista je rijedak slučaj da junakinja ubija čudovište: možemo navesti jedan primjer – Hetiti govore o porazu morske zmije/zmaja pod imenom Illuyankaš/Illuyanka, i to kombiniranim snagama boginje Inaraš i smrtnoga junaka ili pak u suradnji s Bogom Oluje

⁴³ Dakle, ovdje je zadržana poganska matrica o cikličkom ubojstvu zmaja, gdje je ciklizam ipak sveden na kršćansko, svećako jednokratno ubojstvo Zmaja, stare Zmije, koje će se dogoditi samo jednom – nakon što će Sotona biti još jednom oslobođen. Naime, uništenje Zmaja-Sotone odvija se u četiri etape: Sotona je svezan, okovan, zatvoren tisuću godina; za to vrijeme cvate „tisućgodišnje kraljevstvo“ Kristovo; Sotona je još jednom pušten na slobodu; nakon toga dolazi „posljednji sud“ i počinje „novo nebo i nova zemlja“ („Uvod i napomene – Novi zavjet“ 1990, 1272).

⁴⁴ O kršćanskim zmajubojicama usp. Gould 1995, 198–199.

⁴⁵ Antropolog Clyde Kluckhohn ističe kako je motiv ubijanja čudovišta prisutan u 37 od 50 promatranih kultura, koje je uvrstio u svoje istraživanje (Kluckhohn 1963, 163). Usp. motiv AaTh/ATU 300 The Dragon Slayer.

Tešubom (Matasović 2000, 141–144; Višić 1993, 83). Osim toga, otprilike tri stotine godina nakon što su Homer i Hesiod pisali o herojima, u književnosti se po prvi puta pojavila riječ *heroína*, što pokazuje sekundarni položaj ženskih junakinja (Hathaway 2006, 231).⁴⁶

Zaključno može se utvrditi kako ova predaja o čakovečkom pozaju, kao uostalom sve slične predaje o podjarmljivanju tzv. čudovišta pokazuju ono što je razlučio Barthes u mitskoj strukturi; naime, da se mit vrlo jednostavno modificira u oruđe političke demagogije koja određenoj ideologiji pridaje „prirodan“ izgled (Meletinski 1985, 95). Istina, u slučaju predaje o čakovečkom pozaju riječ je o *slabom* mitu, koji Barthes u odnosu na jaki mit, u kojemu je politički kvantum neposredan, a depolitizacija nagla, označava kao mit u kojemu se politička kvaliteta predmeta izgubila, ali pridodaje, kako ga sitnica može naglo ponovo oživjeti (Barthes 1979, 264).⁴⁷ Dakako, sitnice nisu nimalo nevažne.



Zmaj-zmija na drvenom stropu Reformističke crkve (Csengersima, Mađarska) (preuzeto iz knjige: Tekla Dömötör: *Hungarian Folk Beliefs*, Budapest, 1985)

LITERATURA

Ásbóth 1880 – Oskar Ásbóth, Der Garabónczas diák nach der Volksüberlieferung der Magyaren, *Archiv für slavische Philologie* 4, 611–627.

Baltrušaitis 1991 – Jurgis Baltrušaitis, *Fantastični srednji vijek: antičko i egzotizmi u gotičkoj umjetnosti*, Sarajevo: Svjetlost.

Бандић 1991 – Душан Бандић, *Народна религија Срба у 100 појмова*, Београд: Полит.

⁴⁶ Kršćanske svete (npr. sv. Margareta), za razliku od ratničkih svetaca na konjima, imaju, naravno, drugačiju praksu dokrajčivanja zmaja (usp. Leksikon ikonografije 1990, 393).

⁴⁷ Naime, u Barthesovu određenju mita njegova je funkcija da odstrani stvarnost: on je doslovno neprekidno oticanje, hemoragija ili hlapljenje, odsustvo koje se osjeća. Odnosno: mit je depolitizirani govor (Barthes 1979, 263).

- Banović 1918 – Stjepan Banović, Vjerovanja (Zaostrog u Dalmaciji), *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 23, 185–214.
- Barthes 1979 – Roland Barthes, *Književnost – mitologija – semiologija*, Beograd: Nolit.
- Belaj 1998 – Vitomir Belaj, *Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*, Zagreb: Golden marketing.
- Bošković-Stulli 1969–1970 – Maja Bošković-Stulli, Dagmar Burkhart, *Untersuchungen zur Stratigraphie und Chronologie der südslavischen Volksepik*, Slavistische Beiträge, Bd. 33, Verlag Otto Sagner, München 1968, 549, *Narodna umjetnost* 7, 177–184.
- Bošković-Stuli 1984 – Maja Bošković-Stuli, *Usmeno pjesništvo u obzorju književnosti*, Zagreb: Nakladni zavod MH.
- Boyle 1978 – John Andrew Boyle, Historical Dragon Slayers, *Animals in Folklore*, J. R. Porter i W. M. S. Russell, ur. Ipswich and Cambridge, England; Totowa, New Jersey: D. S. Brewer Ltd and Rowmand & Littlefield, 23–32.
- Будимир 1966 – Милан Будимир, Вампиризам у европској књижевности, *Анали Филолошког факултета* VI, 269–273.
- Cambi 2003 – Nenad Cambi, Zmajeva pećina kod Murvice na otoku Braču, Nenad Cambi, Heinrich i Ingrid Kusch, Ivan Mužić, *Mjesec u Hrvata i Zmajeva pećina*, Split: Naklada Bošković, 37–45.
- Campbell 2007 – Joseph Campbell, *Junak s tisuću lica*, Zagreb: Fabula nova.
- Crnojević-Carić 2008 – Dubravka Crnojević-Carić, *Gluma i identitet: O glumi i melankoliji*, Zagreb: Durieux.
- Dolenčić 1952 – Andrija Dolenčić, *Pretkršćanski ostaci i kršćanski elementi u međimurskim narodnim običajima i vjerovanjima u okviru hrvatskoga i inog folkloru na kugli zemaljskoj*. Rkp, (Rukopisna zbirka Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti, Odsjek za etnologiju) NZ 120b.
- Dömötör 1985 – Tekla Dömötör, *Hungarian Folk Beliefs*, Budapest: Athenaeum Printing House.
- Durand 1991 – Gilbert Durand, *Antropološke strukture imaginarnog*, Zagreb: August Cesarec.
- Đurić 1996 – Tomislav Đurić, *Sto najljepših legendi i povijesnih priča iz hrvatske prošlosti*, Zagreb: Nakladna kuća Dr. Feletar, 161–162.
- Elijade 1985 – Mircea Elijade, *Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze*, Novi Sad: Matica srpska.
- Eliade 2007 – Mircea Eliade, *Mit o vječnom povratku*, Zagreb: Jesenski & Turk.
- Erdész 1971 – Sándor Erdész, Drachentypen in der ungarischen Volksüberlieferung, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 20/1-2, 85–128.
- Fontenrose 1959 – Joseph Fontenrose, *Python. A Study of Delphic Myth and Its Origins*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Franković 1990 – Đuro Franković, Mitska bića u podravskih Hrvata. Narodne predaje, *Etnografija Južnih Slavena u Mađarskoj*, Budimpešta: Tankönyvkiadó.
- Gaster 1884 – M. Gaster, Scholomonar, d. i. der Garabancijaš dijak nach der Volksüberlieferung der Rumänen, *Archiv für slavische Philologie* VII, 281–290.
- Gaster 1987 – Theodor H. Gaster, Monsters, *The Encyclopedia of Religion*. Volume 10. Mircea Eliade, ur. New York – London: Macmillan Publishing Company, Collier Macmillan Publishers, 76–80.
- Gilmore 2003 – David D. Gilmore, *Evil Being, Mythical Beasts, and All Manner of Imaginary Terrors*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Ginzburg 1991 (1989) – Carlo Ginzburg, *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*, London: Penguin Books.
- Gönczi 1995 – Ferenc Gönczi, *Međimurje – ljudi, vjerovanja, običaji*. Čakovec: Chak (pre-tisak iz 1895).
- Gould 1995 – Charles Gould, *Mythical Monsters*, Guernsey: Senate.
- De Gubernatis 1872 – Angelo De Gubernatis, *Zoological Mythology or the Legends of Animals. In two volumes*, London: Trübner & Co.
- Гура 2005 – Александар Гура, *Симболика животиња у словенској народној традицији*, Београд: Бримо, Логос, Глобосино – Александрија.
- Hathaway 2006 – Nancy Hathaway, *Vodič kroz mitologiju. Priručnik za bolje upoznavanje čudesnog svijeta bogova, božica, čudovišta i heroja*, Zagreb: Mozaik knjiga, Grupa Mladinska knjiga.
- Hirc 1896 – Dragutin Hirc, Što priča naš narod o nekim životinjama, *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 1, 1–26.
- Hirtz 1928 – Miroslav Hirtz, *Rječnik narodnih zooloških naziva. Knjiga prva: dvoživci (amphibia) i gmazovi (reptilia)*, Zagreb: JAZU.
- Huxley 1997 (1979) – Francis Huxley, *The Dragon: Nature of Spirit, Spirit of Nature*, London: Thames and Hudson.
- Jagić 1948 (1877) – Vatroslav Jagić, *Izabrani kraći spisi*, Uredio i članke preveo Mihovil Kombol, Zagreb: Matica hrvatska.
- Ježić 1987 – Mislav Ježić, *Ṛgvedski himni. Izvori indijske kulture i indoeuropsko nasljeđe*, Zagreb: Globus.
- Ježić 2006 – Mislav Ježić, Indoeuropska pozadina Perunova kulta, *Mošćenički zbornik* 3, 53–62.
- Jöckel 1995 – Markus Jöckel, Woher kommt das Wort Drache?, *Auf Drachenspuren*. Ein Buch zum Drachenprojekt des Hamburgischen Museums für Völkerkunde, Bernd Schmelz, Rüdiger Vossen, ur., Bonn: Holos Verlag, 25–31.
- Jung 2004 – Carl Gustav Jung, *Sjećanja, snovi, razmišljanja*, Zabilježila i uredila Aniela Jaffé, Zagreb: Fabula Nova.
- Kheel 2000 – Marti Kheel, Od herojske prema holističkoj etici: ekofeministički prigovor, *Treća: časopis Centra za ženske studije* 2/2, 65–82.
- Kheel 2008 – Marti Kheel Kheel, *Nature Ethics: An Ecofeminist Perspective*, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Kluckhohn 1965 – Clyde Kluckhohn, Recurrent Themes in Myths and Mythmaking, *The Study of Folklore*, Alan Dundes, ur., University of California at Berkeley: Prentice-Hall, Inc, 158–168.
- Kovačević 2006 – Ivan Kovačević, *Mit i umetnost*, Beograd: Srpski genealoški centar, Umetnička grupa „Bazaart“, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Kramer 1972 (1961) – Samuel Noah Kramer, *Sumerian Mythology. A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C.*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kretzenbacher 1968 – Leopold Kretzenbacher, *Teufelsbündler und Faustgestalten im Abendlande*, Klagenfurt: Verlag des Geschichtsvereines für Kärnten.
- Lang 1914 – Milan Lang, Samobor. Nemani i nakaze, *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 19/1, 150.
- „Legenda o šaranu bez repa“ (<http://webograd.tportal.hr/vukovarski-som/hrvatske-zmaj-ske-price/sarkanj>).

- Leksikon ikonografije 1990 – *Leksikon ikonografije liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*, Anđelko Badurina, ur., Zagreb: Sveučilišna naklada Liber, Kršćanska sadašnjost, Institut za povijest umjetnosti.
- Levanat-Peričić 2008 – Miranda Levanat-Peričić, Fundamentalizam epske kulture u vrlom novom svijetu, *Zarez* 237/238, 4. rujan 2008, 44–45.
- Levanat-Peričić 2008a – Miranda Levanat-Peričić, Morfologija mitskog čudovišta, *Croatia et Slavica Iadertina* IV, 531–550.
- Лома 1997 – Александар Лома, Дрвоједи. Кодови словенских култура. *Храна* 2, 153–162.
- Lozica 2001 – Ivan Lozica, Ljiljana Marks, Usmena književnost, *Hrvatska tradicijska kultura na razmeđu svjetova i epoha*, Zorica Vitez, Aleksandra Muraj, ur., Zagreb: Barbat, Galerija Klovićevi dvori, Institut za etnologiju i folkloristiku, 451–456.
- Marjanić 1997/1998 – Suzana Marjanić, Tragom (i razlikom) Nodilove eufemizacije (zmiје i) zmaja, *Otiium: časopis za povijest svakodnevice* 5–6, 82–95.
- Marjanić 2005 – Suzana Marjanić, Vještice psihonavigacije i astralna metla u svjetovima hrvatskih predaja kao (mogući) aspekti šamanske tehnike ekstaze (i transa), *Studia ethnologica Croatica* 17, 111–169.
- Marks 1994 – Ljiljana Marks, *Vekivečni Zagreb: zagrebačke priče i predaje*, Zagreb: AGM.
- Matasović 2000 – Ranko Matasović, *Kultura i književnost Hetita*, Zagreb: Matica hrvatska.
- Meletinski 1985 – E. M. Meletinski, *Poetika mita*, Beograd: Nolit.
- Nodilo 1981 (1885–1890) – Natko Nodilo, *Stara vjera Srba i Hrvata (Religija Srbâ i Hrvatâ, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog)*, Split: Logos.
- Novak 2007 – Marija Novak, *Tragovi hrvatske mitologije*, Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Orbini 1999 (1601) – Mavro Orbini, *Kraljevstvo Slavena*, Zagreb: Golden marketing.
- „Predaja o štrigovskom pozaju“. (<http://www.tourism-club.com/index.php?option=info&task=details&ID=36&entityID=0&Itemid=1&levelID=590&tb=0>).
- „Predaja o zelenom pozaju u Čakovcu“. (<http://www.tourism-club.com/index.php?option=info&task=details&ID=34&entityID=0&Itemid=1&levelID=590&tb=0>).
- Раденковић 2001 – Љубинко Раденковић, Змај, *Словенска митологија: енциклопедијски речник*, Светлана М. Толстој, Љубинко Раденковић, ур., Београд: Zepther Book World, 206–211.
- Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. sv. 11., 1935, Zagreb: JAZU.
- Russell 1982 (1977) – Jeffrey B. Russell, *Mit o đavolu*, Beograd: Zenit.
- Sax 2001 – Boria Sax, *The Mythical Zoo: An Encyclopedia of Animals in World Myth, Legend, & Literature*. Santa Barbara, California – Denver, Colorado – Oxford, England: ABC – CLIO.
- Skok 1973 – Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* 3, Zagreb: JAZU.
- Stipčević 1981 – Aleksandar Stipčević, *Kulturni simboli kod Ilira: građa i prilogi sistematizaciji*, Sarajevo: ANUBiH.
- Stojković 1931 – Marijan Stojković, Čudo od kokota, *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 28/1, 87–100.
- „Sveti Juraj na Bregu“ – (<http://webograd.tportal.hr/vukovarski-som/hrvatske-zmajske-price/crni-pozoj-sv-juraj-nb>).
- Šantalab 2008 – Daniel Šantalab, Legenda o pozaju u dolini rijeke Bednje, *Ivanečka škrinjica* 4, 37–39.

- Šmitek 2004 – Zmago Šmitek, *Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti*, Ljubljana: Študentska založba.
- Uehlinger 1995 – Christoph Uehlinger, Drachen und Drachenkämpfe im alten Vorderen Orient und in der Bibel, *Auf Drachenspuren, Ein Buch zum Drachenprojekt des Hamburgischen Museums für Völkerkunde*, Bernd Schmelz i Rüdiger Vossen, ur., Bonn: Holo Verlag, 55–101.
- „Uvod i napomene – Novi zavjet“ – *Biblija*. 1990, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1231–1272.
- Višić 1993 – Marko Višić, *Književnost drevnog Bliskog istoka*, Zagreb: Naprijed.
- De Vries 1974 – Ad. De Vries, *Dictionary of Symbols and Imagery*, Amsterdam – London: North-Holland Publishing Company.
- Watkins 1995 – Calvert Watkins, *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*, Oxford – New York: Oxford University Press.
- Zvonar, Hranjec, Strbad 1987 – Zvonar Ivan, Stjepan Hranjec, Andrija Strbad, *Usmena narodna književnost na tlu Međimurja*, Knjiga II, Čakovec: TIZ Zrinski.
- Zamarovský 1989 – Vojtech Zamarovský, *Junaci antičkih mitova: leksikon grčke i rimske mitologije*, Zagreb: Školska knjiga.

Suzana Marjanić

DRAGON AND HERO OR HOW TO KILL A DRAGON THE EXAMPLE OF THE LEGENDS OF MEĐIMURJE ABOUT THE GRABANCIJAŠ AND THE DRAGON

S u m m a r y

In this article, through interpretation of Međimurje legends about the Čakovec Dragon (*Pozoj*), the differential determinant is emphasised in relation to the proto-Slavic legend's final status of the dragon (living status / cosmic renewal – dead status), in the legend of the Čakovec Dragon and, finally, in the legend of St George, who kills the Dragon. In other words, Christianity enthrones the single instance liquidation of the Dragon, while in the Indo-European myth on the conflict between, for example, Indra and the so-called Cosmic Monster (Vṛtra, Vala) the Serpent / Dragon, it is a matter of cyclical slaughter. It is to this group – the group of cosmic dragons – to which the Međimurje dragons belong, although it is obvious that legends about the *Pozoj*, or Dragon, were superseded by the Christian legend of the Dragon-Slayer, with permanent overpowering of the so-called Monster, since the Grabancijaš in the south, east or even west of the Globe (or, as Andrija Dolencić says in *the Indian butcher shops*) finally kills the *Pozoj* – and sells its meat, which means that the Cosmic Cycle, that is, repetition, has been discontinued.

In conclusion, the Međimurje legends of the meteorological binomial, consisting of the Grabancijaš and the *Pozoj*, are interpreted using the ecofeminist key as legends in which an effort is made to conceal embarrassing historical truths (Christianisation, colonialism). Namely, the legend of the Čakovec Dragon – as is the case with all similar legends of the vanquishing of so-called monsters, demonstrates what Barthes differentiated in mythic structure; that the myth can be very simply modified

into a tool of political demagoguery that confers a 'natural' appearance upon a particular ideology. True enough, the case of the legend of the Čakovec Dragon is a *weak* myth, which Barthes denotes in relation to the strong myth, in which the political quantum is direct, and depoliticisation abrupt, as a myth in which the political quality of the subject has been lost, while adding that a trifle can abruptly revive it once again. Needless to say, trifles are not at all unimportant.

Андреј Фајгељ*

Филолошко-уметнички факултет
Крагујевац

ТРАГОМ ГУЈА И ЈАКРЕПА У ЕПСКИМ ТАМНИЦАМА¹ ГУСЛАРСКЕ ПЕСМЕ, ФРАНЦУСКЕ ЖЕСТЕ, МЕЂУНАРОДНИ ОКВИР

Апстракт: Тамница је код гуслара једно од типичних епских места, са развијеном тематиком и фразеологијом, у којима посебно место припада *гујама и јакрепима*. У овом раду вршимо поређење са сличном структуром у старофранцуској епизи, где се у тамницама јављају гује и змије (*serpents et couleuvres*). Затим на низу међународних примера истражујемо могуће порекло два мотива. Закључујемо да објашњење за повезаност примера треба истовремено тражити на три нивоа: текста, реалија и идејног оквира.

Кључне речи: епика, поређење, мотиви, порекло, гусларске песме, chansons de geste

Увод: српски мотив

Означају тамнице међу епским местима сведочи већ и учесталост одговарајућих лема – *тамница/тавница/зиндан* – у нашем корпусу гусларских песама.² Као тематска целина, тамновање може да заузме средишње место у композицији песме (Мали Радоица,³ Краљевић Марко⁴)

* E-mail: fajgelj@gmail.com

¹ Дугујемо захвалност Мирјани Детелић, Лидији Делић, Александру Ломи и Карлу Рајхлу на коментарима и примерима који су значајно унапредили овај рад.

² Фајгељ 2008. Корпус садржи 1509 појављивања, што је 0,063 посто од укупног броја речи. Ради поређења, сличну учесталост има лематизована синтагма *Краљевић Марко* (0,073).

³ Милутиновић 56, преузето у Пјесме и Вук 3, 51. Систем скраћеница и навођења песама преузимамо из Фајгељ 2008.

⁴ Вук 2, 64, МХ 2, 13, 14.

и да везује више придружених моива, на пример: *цивети у тамници*, који поседује и одговарајућу уводну формулу, или *избављење из тамнице*, који се јавља у две подврсте према томе да ли га обавља девојка за противуслугу брака или господар тамнице за противуслугу борбе.

Формулаични описи тамнице инсистирају на њеном подземном положају. Затвореници не иду, као данас, *иза решетака*, већ испод: *на дно у тамницу*. Доња и дубока, она је и *лед(е)на/студена* и, као што име каже, *тамна/мркла*, па сужњи *не виде сунца и месеца*. Трајање казне није одређено, а мери се у годинама (3, 7, 9, 12),⁵ тако да јунаку израсте *коса до земљице црне*. Сем што је заточен *иза кључа и врата*, јунак може да буде и окован. Морен и глађу и жеђу, он у тамници *труне и пропада*.

Проклету тамницу као оличење нечовечног, али и оностраног простора, употпуњују формуле *вода до колена*, *кости до рамена* и *змије/гује и (ј)акрепи*. Овај последњи елемент издваја се учесталашћу и богатом симболиком, а поседује и формулаични стих: *Змије кољу, а јакрепи пале/штипиљу* (11 појављивања).

Француски мотив

Сличну структуру проналазимо у француским витешким песмама, жестама (*chansons de geste*). Жесте спадају у прве записе на француском језику, и прате његов развој од старофранцуског до средњефранцуског (11–14 век). „Тамница” се у њима назива *prison, chartre, sale perrine, geole* а различите змије се јављају као *serpents, coulevres, vivres*.⁶

У *Заузимању Оранжа* (половина 12. века), Гијому и друговима прети одлазак на дно тамнице где ће их јести змије:

Si les metrai en ma chartre en parfont;	Бацићу их на дно моје тамнице,
Boz i a et coluevres qui toz les mengeront	Где су гује које ће их јести
Et serpentines qui les devoreront	И змије које ће их прождрати.
(1230–2) ⁷	

Нешто познија песма истог циклуса, *Гијомово монашење*, доноси далеко опширнији опис тамнице (3204–3308) у којој Гијома муче глад и жеђ, вода до колена,⁸ змије и други гадови.

⁵ Бановић Страхињи (Вук2 44) дервиш узима за добротинство што му је након девет година понудио да се откупи.

⁶ Услед поменутих дијакроничких промена језика, али и неустаљеног правописа, за сваку од ових лема постоји велики број правописних иначица. Ми наводимо главне речи према Godefroy 2004, који нпр. за *vivre* (s.v.) наводи иначице: *wivre, wyvre, vipre, viivre, viivre, voire, vouivre, wigre, wygre, guivre, guievre, guivere, huivre*.

⁷ За жесте наводимо бројеве стихова, а преводи су ауторови.

⁸ Али и струка и браде. Ради се о морској води, чији ниво се подиже са плимом. Тамница је у приморском граду Палерму, тада под арапском влашћу.

Puis fait ouvrir sa grant chartre pullente,	Затим отвара своју велику одвратну тамницу
Noire et obscure, clartés n'i puet descendre.	Тамну и мрачну, до које светлост не долази.
Mout i avoit et wivres et tarentes, Serpens crestés et crapaus et iregnes,	У њој је мноштво гуја и тарантула, Чудовишних змија, жаба и паука.

(3204–7).

Након седам година јунак је пропао, зарастао у косу и браду, а одећа му се распала. Све ове елементе, са додатком окова, проналазимо и у тамновању *Бева од Антоне* у истоименој жести са почетка 13. века (920–70, 1036–104):

En cele prisoun out vermine a plentez serpens e coluvers e granz verms cuez	У том затвору беше много гадова Змија и гуја и великих репатих црва.
--------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------

(945–6).

Са мање детаља, мотив проналазимо и другде. Оливјеа у *Фјерабрау* муче слана вода, „змије, жабе (*serpents, scarpaulx*) и друга отровна и огавна гамад”. У *Смрти Емерија Нарбонског* јављају се змије (2953; 2990–1), вода и окови, али су сужњи, необично, девојке. Змије се у тамници јављају још и у жестама *Опсада Барбастра* (533, 547 et sq.), *Заузимање Кордобе и Севиље* (у формулаичном изразу *colovres et wivres*: 726, 743, 2761), *Дон де ла Рош* (3985), *Ели де Сен Жил* (2640), *Фловен* (844–5), *Гофре* (1640–1), *Бевон де Комарши* (764, 789) и *Можис д’Егремон* (2078), али и у прозном *Ланселоту* из 13. века.⁹

Поређење

У жестама и гусларским песмама змије су део структура које се у великој мери подударају. Оне не уче јунаке немуштом језику, нити су змајска чудовишта, већ као безлично мноштво¹⁰ учествују у претећем амбијенту тамнице где нападају јунаке. Поред тога, заједнички елементи су и: подземље, дубина, тама, хладноћа, вода, глад, жеђ, окови, вишегодишње трајање, пропадање јунака, пропадање одеће, раст косе и браде; као и придружени мотиви *јадања у тамници, откупа и избављења* за противуслугу брака (*Орабл у Заузимању Оранжа*) или борбе (*Берније у Раул де Камбре*).¹¹ У неким од ових елемената јављају се и прецизније подудар-

⁹ Micha 1978, 205 et sq. (т. 1); 1982, 300 et sq. (т. 4). За списак в. Воје 1909, 92–3. За застрашујућу фауну у мотиву тамнице у жестама в. Sellami 2006, 394–7.

¹⁰ Сем у Опсади Барбастра, где змија бљује ватру и има име (Belinais), и у век старијој обради Бевон де Комарши.

¹¹ У последњем примеру нема описа тамнице, самим тим ни змија.

ности, попут трајања од седам година, дубине од 100 аршина/стопа, или воде до колена.

Са друге стране, има елемената који се јављају само у једној традицији (кости до рамена, молитва). Гусле не говоре одакле вода у тамници,¹² али дуже и опширније жесте откривају доток из мора или језера. Занимљиво је да у њима и змије, као и вода, могу да буду намерно доведене.

Разлика која је свакако најбитнија за предмет нашег изучавања је потпуни изостанак шкорпија у жестама. Наиме, у обе традиције змије се никад не помињу саме, али док их гуслар по правилу упарује са *јакрепи-ма* (шкорпијама),¹³ трувер придружује жабе, друге змије, гуштере, црве и друге зглавкарe, али никад шкорпије.

Извори

У оскудној историји упоредног изучавања жести и гусала, *Беvu од Антоне* припада посебно место. Још 1893. Халански је претпоставио утицај ове песме на *Женидбу краља Вукашина*. Банашевић је касније развио тезу утицаја жести на гусле до размера које делују претерано. Наша највећа замерка његовом методу је пребрзо доношење закључака: „очигледне аналогije” могу бити „плод случајности” (1926, 239) а „неколико црта” не мора бити „довољан доказ” (1975, 31).¹⁴ На пример, подударност у мотиву тамнице јесте очигледна, али не можемо закључити да је реч о утицају жести док не истражимо и друге могућности.

Реалије

Прва могућност су *реалије*: подударни елементи нашег мотива су повезани и у стварности – физичкој, биолошкој и друштвеној. *Монашење* у свом опису наглашава да „тако ружне тамнице није било до Немачке”.¹⁵ О тамницама код Немаца самокритично сведочи доминиканац из Улма Феликс Фабри, у свом путопису из 15. века:

Inter multas crudelitates Teutonicorum est illa una, quod reorum carceres sunt inhumani, terribiles, obscuri, in profundis turrium, humidi, frigidi, et

¹² Сем једне напомене да се ради о текућој води: САНУ3 31–25.

¹³ И код гуслара су присутне и друге животиње: гуштери (Пјесме, Мали Радојица), мишеви и ласице (МХ9 28).

¹⁴ Текст под наводницима је превод аутора.

¹⁵ „Si laide chartre nòt dusqu'en Alemagne” (3208).

nonnumquam serpentibus et bufonibus pleni, longe a hominibus sequestrati,
nec aliquis accedit consolator ad miseros illos, nisi tortores crudelissimi [...]
Hassler 1843, 410¹⁶

У овом опису препознајемо таму, дубину, хладноћу, влагу, али и наше змије, у пару са жабама. И Англо-саксонска хроника за 1137. годину међу најтежим прогонима и мучењима набраја бацање у тамницу са змијама и жабама (Clark 1958, 55: *nadres, snakes, pades*).¹⁷

Ови примери су можда укрштени са уметничким мотивима, али затварање јесте историјска стварност од античких времена. Додуше, тек са недавним цивилизацијским напретком постало је основни начин кажњавања. Пре тога је било ретко или привремено решење, или посебан начин за извршење телесних и смртних казни. У таквом затвору је пресуду дочекао Сократ, а Јосиф провео Египатско ропство.¹⁸

Често су коришћене подземне јаме, бунари, цистерне, спремишта и одаје. Из њих је било тешко побећи а извршењу казне су погодовале и њихова непријатност и удаљеност од света. Тако је настала тамница. Јеремија је на тај начин био затворен у Јерусалиму,¹⁹ такав је био и римски Тулијанум:

Est in carcere locus, quod Tullianum appellatur, ubi paululum ascenderit ad laeam, circiter duodecim pedes humi depressus. Eum muniunt undique parietes atque insuper camera lapideis fornicibus iuncta: sed incultu, tenebris, odore foeda atque terribilis eius facies est.

Sallustius, Bellum Catilinae 55, 3–4²⁰

Ова врста тамнице се касније усталила у римском царству, укључујући поделу на два или три нивоа, од којих је тамница најдоња била и најстрашнија.

¹⁶ „Међу многим окрутностима Немаца је и та што су затвори за преступнике нечовечни, застрашујући, мрачни; смештени у дубини кула, влажни, хладни, и често препуни змија и жаба; удаљени од људи, тако да нико не долази да теши те јаднике, изузев најокрутнијих мучитеља [...]” (превод аутора).

¹⁷ На подручју гусала нисмо пронашли историјске изворе о тамничкој фауни. Рајчин Судић у запису из 14. века (Стојановић 1902, бр. 188) сведочи да је пет месеци био заточен „у тескоби и смраду” ћесаревог пирга. За овај пример захваљујемо професору Александру Ломи.

¹⁸ Morris, Rothman 1998, 6, 8.

¹⁹ Јеремија 37, 15–16, 38–6 „Тада узеше Јеремију, и бацише га у јаму Малхије сина Амелехова, која бијаше у тријему од тамнице, и спустише Јеремију о жума; а у јами не бјеше воде, него глиб, и Јеремија се ували у глиб.” Овај и наредне цитате из Светог писма наводимо према преводу Даничић/Караџић.

²⁰ Ernout, Hellegouarc’h 1989, 107. Салустије, Каталинина завера: „Постоји у затвору место по имену Тулијанум, мало на лево, око дванаест стопа испод земље. Са свих страна је зазидано, а изнад се наставља одаја са каменим лучним сводом. Немар, тама и смрад чине га грозним и страшним призором” (превод аутора).

Тама, хладноћа и влага су природне особине оваквог затвора у физичком смислу, а змије и шкорпије природни становници у биолошком, али и друштвеном смислу. Наиме, сем што им погодује таква средина, ови организми могу да буду и доведени у сврху извршења казне. Инке су затварање примењивале само у случају велеиздаје, али као смртну казну, бацањем у тамницу пуну змија и других отровних и опасних животиња (Gheerbrant 1961, 370).

Друге епске традиције

Затварање са змијама као вид погубљења је део германско-скандинавског мотива *Schlangenturm/ormgardr* („змијска кула/врт”, в. Краппе 1940). Оквирно надахнуте историјским збивањима из петог века, *Песничка* и *Прозна Еда*, *Сага о Волсунзима* и *Тидреку* и *Песма о Нибелунзима* преносе како је Атила погубио Гунара/Гинтера бацањем у јаму у коју су убачене змије. У *Сигеноту* из 13. века Дитрих Бернски (=Тидрек) бива заточен у тамници за змијама, али успева да се избави. *Сага о Рагнару Лодброку*, викиншком вођи из 9. века, опева његову погибију у змијској јами, у коју га баца енглески краљ да би га принудио да открије свој идентитет. И Виљему Телу, епском јунаку без епа, противник прети слањем у тамницу где нема сунца и месеца, и где ће га уједати змије.

У другим епским традицијама за које се претпоставља контакт са гусларским нисмо нашли овако распрострањен мотив.²¹ Има случајева да одвојено постоји мотив тамновања, и змије са сличном симболиком и фразеологијом, али које ипак не прелазе мали корак који их дели од дна тамнице.

Најсличнији пример налазимо у бугарским песмама о Краљевићу Марку, где се појављује гуштер, ала, или ламја:

фърлете го у темна темница,
тамо има вода до колена,
тамо има гуштер алетина –
да погълне айдучко копиле.

Богданова 2005, 75° „Марко, Елена и дете Радуица”

У удаљенијим епикама се, међутим, враћамо препознатљивој структури. Тибетског Гесара бацају у змијску јаму (Schmidt 1839, 104), а у тамници узбечког Алпамиша срећемо и шкорпије.²²

Jafo tortdim yozin-qishin, Трпео сам мучење лети и зими,
Qurti chayondin yo'ldoshim. Црви и шкорпије су ми правили друштво.

²¹ Истраживали смо руску, бугарску, грчку, албанску и турску епску традицију.

²² За овај пример захваљујемо професору Карлу Рајхлу. Цитат је из његовог издања Reichl 2001.

Јерменски јунак Давид Сасунски се јада да се змије и шкорпије гнезде на њему, али не долазе из тамнице, већ из гробнице, на позив сина, Мхера Млађег (Shalian 1964, 367).

Наш преглед епских традиција је далеко од потпуног, али у овом стању открива две противречности. Најпре, да гусларске шкорпије не проналазимо у оближњим традицијама, али их проналазимо у удаљеним. Затим, да су епски језик и биолошка стварност у раскораку. За разлику од фразеологије, поднебље гусала не врви од шкорпија. Још упечатљивије, траг змија нас је одвео до Скандинавије, можда последњег места на ком бисмо очекивали јаме пуне отровница.²³

Временски и територијално, мотив је могао бити пренесен из германско-скандинавске традиције у жесте, а одатле, преко италијанских препева и Дубровника, у гусларске песме. Али како се узбечка и јерменска традиција уклапају у ову хипотезу? Сем тога, њу наши налази доводе у питање и са становишта структуре мотива и биолошких реалија. Одакле гусларима елемент шкорпија? Одакле Скандинавцима мотив змијске јаме? Потребно је дакле истражити и друга објашњења.

Јудео-хришћанске традиције

У наставку потраге, наилазимо на још један могући извор: хришћанска житија. Најпознатији пример је св. Григорије Јерменски (3–4. век), ког је цар бацио у јаму где је по различитим изворима провео 12–15 година:

А свакоме и сама помисао на ту јаму бејаше веома страшна, јер она беше ископана за осуђене на љуту смрт, пуна муља, шкорпија и сваковрсних отровних гмизаваца и црва.

Житија светих, 30. септембар²⁴

Јама дубока шест метара се и данас може посетити. Над њом је подигнут манастир Хор Вирап („дубока јама”), највеће јерменско светилиште и седиште поглавара Јерменске цркве.²⁵

Иу другим деловима старог света налазимо исти начин кажњавања/погубљења. Св. Фотина (1. век, 20. март) је бачена у тамницу пуну змија и шкорпија, а св. Ефимија (3. век, 16. септембар) у јаму напуњену водом и отровним змијама.²⁶ Змије и шкорпије су наменски доведене и за св.

²³ Исланд, једна од територија скандинавске епике, спада у ретка подручја на планети ненасељена змијама.

²⁴ И наредни примери из житија су наведени даном и месецом према истом делу.

²⁵ Други јерменски светитељ, Јован Бунарац (4. век, 29. март), боравио је у пресахлом бунару пуном змија и шкорпија, али не због казне, већ као облик подвижништва.

²⁶ Базен са отровницама је био начин погубљења у Кини у доба краљевства Јужни Хан.

Христину (3. век, 24. јули) и за св. Варвара (3. век, 6. мај): „у тамницу [...] бацише много шкорпија, змија и сваковрсних гмизаваца, да би га они уморили”. Сличну судбину су претрпели и мученици из трећег века слављени 10. априла.

Житија свакако носе слојеве уметничке обраде и препричавања, али су уједно један од основних извора за установу затварања у доба Римског царства. На пример, она у више наврата наводе поменути Тулијанум под именом Мамертинска тамница. У њој су по предању најпознатији сужњи, св. апостоли Петар и Павле, отворили извор и његовом водом крстили све затворенике, али и тамничаре Прокеса и Мартинијана (1. век, 11. април), који ће касније и сами мученички пострадали, а мошти им се чувају у базилици св. Петра у Ватикану. Сама тамница је данас светилиште.

Ексклузивним увидом у амбијент тамнице, радо читана житија су могла бити посредник којег тражимо, али и други јудео-хришћански текстови. Један могући пример нашег мотива проналазимо у Старом завету, кад браћа затварају Јосифа:

И ухвативши га бацише га у јаму; а јама бјеше празна, не бјеше воде у њој.
Пост. 37, 24

У мидрашима (рабинским тумачењима Торе) поставља се питање сувишности последње реченице. Најпознатији јеврејски коментатор Раши (11. век) нуди следеће тумачење: нема воде, али зато има змија и шкорпија (מיברקעו מישחנ).²⁷

Оне се спомињу и мимо заточења, као симбол дивљине и опасности. У Петој књизи Мојсијевој 8,15 учествују у опису пустиње, „велике и страшне гдје живе змије ватрене и скорпије, гдје је суша а нема воде.”

Са следећим примером хришћански гуслари и њихова публика могли су се упознати на богослужењима, јер спада у систем периодичног читања Јеванђеља (код православних зачало 51):

Ево вам дајем власт да стајете на змије и на скорпије и на сваку силу непријатељску, и ништа вам неће naudити.
Лука 10, 19

Турцизам *јакрен*²⁷ би био употребљен уместо црквенословенске скорпије као народна реч уместо учене.

²⁷ Почетни сугласник *j*- није етимолошки (Лома 2003 s.v. *акрен*), већ је највероватније настао управо у епиској формули *гује и (j)акрепи*. Захваљујемо професору Александру Ломи за ову напомену. За додавање сугласника („performatives”) ради премошћавања хијата у епском језику в. Foley 1996, 22–5.

На овај начин су верски текстови могли да пренесу пустињску симболику народима са другачијих поднебља, као што су због причасног вина ницали виногради и тамо где никад није било грозђа.²⁸

Месопотамске традиције

Потрага за симболиком нас може одвести и даљена исток, до Месопотамије. У вавилонској космогонијској поеми *Енума Елиш*, богиња мора и хаоса Тијамат (по неким тумачењима представљана као морска змија) ствара чудовишта, међу којима четири змијска и људе–шкорпије, и шаље их у рат против богова. Људи–шкорпије се појављују и у вавилонској верзији *Епа о Гилгамешу*, где чувају улаз у подземни свет.

Захваљујући вавилонским астрономима, гује и јакрепи нас гледају и са ноћног неба. *Мул Апин*, списак звезда пронађен на две таблице из 7. века п. н. е. (пореклом из 14–11), наводи сазвежђа Змије и Шкорпије (MUSH и GIRTAB, Rogers 1998a, 19). Прво посвећује Нингишзиди, змијском божанству подземног света, а друго Ишхари, владарки пустих предела. Грци су ова сазвежђа преузели као Хидру (Водену змију) и Шкорпију, које су у употреби и данас. Шкорпија спада у најстарија (3000. п. н. е.), а Хидра је највеће међу сазвежђима. Она при томе нису једино што је надахнуто змијама. Вавилонци су имали по једно за две врсте Тијаматиних чудовишта: рогату и крилату змију *Баиму* и *Мушхушу*, митско биће са главом змије, телом лава и ногама птице (White 2007, 89, 180). Грци поред Хидре имају још и Змију и Змаја,²⁹ за које се претпоставља древно средоземно порекло (2800. п. н. е., Rogers 1998b, 80).

Астралног порекла су по свој прилици и змија и шкорпија из Митриног култа, присутне у приказима тауроктоније, који су раширени о пределима Балкана.

Најзад, ако шкорпију оставимо по страни, још древнија и распрострањенија идеологија змије везана је за индоевропски мит змајеборства (Watkins 1995, 297 et sq.). У њему је змија симбол хаоса, непријатељ космоичког поретка. Често је везана за воду, попут Лернејске хидре (Sauzeau 2005, 176–84), митолошког именитеља грчког сазвежђа. Поред Херкулеса и хидре, у митски образац се уклапају бројни јунаци/богови и њихови змијски противници: Индра и Вртра, Траетаона и Ажи Дахака (>аждаха),

²⁸ Опстанак винове лозе на Западу након пада Римског царства приписује се хришћанској цркви, која ју је узгајала због симболичког значаја и обредне употребе. На исти начин се објашњава и ширење њеног ареала, нарочито након великих открића (Unwin 1991, 134 et sq., 218 et sq.).

²⁹ Њима треба придодати и Кита, првобитно змијолику морску неман Китос.

Тор и Мидгардска змија...³⁰ Борба Мардука и Тијамат је свакако повезана са индоевропским митом (хетитски утицај?), а о његовој издржљивости сведочи и преношење у хришћанску иконографију: *Свети Ђорђе убија аждају*. Савременом читаоцу можда треба напоменути да ови „змајеви” немају небеску природу (летење, бљување ватре), већ хтонску, пасивну, коју верно преносе успаване аждаје са православних икона, али и змије из епских тамница.³¹

Дискусија и закључак

Крапе је закључио да је германски Schlangenturm позајмљен са истока (Кгарре 1940, 32–3). Наши налази то потврђују, али уз важно појашњење. Повезаност сличних мотива се може пратити на три нивоа – реалија, текста и идејног оквира.

Реалије користимо усмислукстра-менталне и екстра-лингвистичке стварности. У њих спада постојање казне затварања и тамнице као једног њеног облика; постојање змија и шкорпија и опасности коју представљају за човека; најзад чињеница да оне природно или човековим упливом могу да се налазе у тамници. Било их је нпр. и у савременом затвору Гуантанамо.³²

Текст је лингвистичка, али и друга семиолошки исказана стварност. Он обухвата житија и епове, али и разговоре, сазвежђа и Митрине рељефе. На овом нивоу мотив се преноси и независно од реалија, унутар и између различитих традиција. На пример, мотив змија се може срести ван ареала змија или прећи из житија у епiku.

Идејни оквир је неисказана ментална стварност и чине га представе³³ мотива у уму. На овом нивоу ни реалије ни текст нису неопходни као непосредни извор за настанак мотива. На пример, гомила змија (*terribile stipa di serpenti*) у претпоследњем кругу Дантеовог Пакла (24, 82–3), који је такође јама са несрећним сужњима, не мора бити плод одређеног наслеђа, ни утицаја (а понајмање реалија), већ изравно представе на којој ти утицаји почивају.

Идејни оквир змија и шкорпија потпомаже и усмерава распрострањеност мотива. Још из вавилонских времена он обједињује елементе опасности, дивљине, воде и подземља. Веза такве структуре са структуром

³⁰ А далеким одјеком и Бановић Страхиња и „ала” Влах Алија, Самарција 2005, 106.

³¹ Сем изузетака, попут поменутог Belinaiis (в. напомену 10).

³² „We had rats, snakes, and scorpions in the cages”, Denbeaux et al. 2009, 235.

³³ Осећања одвратности и страха од змија и шкорпија налазила би се на размеђи идејног оквира и реалија.

тамнице једнако је природна као веза њихових парњака међу реалијама. У исто време, филмски упечатљиве особине митске структуре – опасност, смрт, егзотика – објашњавају њену популарност, која дословно сеже до неба.

Распрострањени метод истраживања порекла само на нивоу текста сматрамо недовољним. Засебно, ни један од нивоа није у стању да пружи опште решење за настанак и ширење нашег мотива. Тек заједно, они чине платформу која обухвата повезаност свих наведених примера. У будућим истраживањима, ова платформа би идеалну примену нашла у изради изолинијске мапе мотива, која би одредила путеве његовог ширења и разграничила врсте (наслеђе, позајмљеница, случајност...) и нивое повезаности. Међутим, потпуно остварење овог задатка није вероватно, јер је увид у многе битне чињенице недоступан или само посредан, а нивои испреплетени.

Прва повратна спрега постоји између лингвистичког и менталног нивоа. Мисао обликује изражавање, али и обратно, тако да поред реалија и текст утиче на идејни оквир. Гуслар је могао шкорпије и змије да уведе у тамницу под утицајем житија, и тако код публике измени менталну представу о њима. Међутим, да сличне представе нису претходно постојале, усмена традиција не би усвојила иновацију. А тај претходни оквир може да почива на претходном тексту...

Друга повратна спрега се успоставља између менталне стварности и реалија. Свакако да реалије формирају људско искуство, али и човек утиче на свет око себе. Одлуку о бацању хришћана међу змије и шкорпије римски намесник је могао засновати и на умном оквиру, а затим се такав начин мучења могао препричавати и опонашати.

Коначно, за човека стварност и не постоји док се не појави у уму и дође у додир са умним представама. Да ли су оне усмериле Фабријево опажање баш на змије и жабе, међу свакако разноврснијом тамничком фауном? Или је избор реторички? У сваком случају, чак и у тамницама „историјских” хроника, сиктање змија се преплиће са одјецима у којим препознајемо и вавилонску Тијамат и индоевропску аждају.

ЛИТЕРАТУРА

- Богданова 2005 — Лиљана Богданова, Юнашки песни, *Българска народна поезия и проза в седем тома* (т. 1) [онлајн]. ЕИ „LiterNet”, Варна. Доступно на <<http://litenet.bg/folklor/sbornici/bnpp/iunashki/index.html>> (прегледано у јануару 2012).
- Житија светих — Архимандрит Јустин Поповић (1991–1998), *Житија Светих* 1–12, Манастир Ђелије, Ваљево.
- Лома 2003 — Александар Лома и др., *Етимолошки речник српског језика*, Београд: Институт за српски језик САНУ.

- Самарџија 2001 — Снежана Самарџија, *Антологија епских народних песама*, Београд: Народна књига – Алфа.
- Стојановић 1902 — Љубомир Стојановић, *Стари српски записи и натписи* 1, Београд Српска краљевска академија.
- Фајгељ 2008 — Андреј Фајгељ ур., *Гусларске песме* [онлајн]. Доступно на <<http://guslarskespe.me.com>> (прегледано у јануару 2012).
- Banašević 1926 — Nikola Banašević, *Le cycle de Kosovo et les chansons de geste*, *Revue des études slaves* 6/3–4, 224–244.
- Banašević 1975 — Nikola Banašević: *La chanson de geste et la poésie épique yougoslave, Etudes d'histoire littéraire et de littérature comparée*, Beograd: Izdavačko-informativni centar studenata, 24–34.
- Boje 1909 — Christian Boje, *Über den altfranzösischen Roman von Beuve de Hamtone*, Halle: Max Niemeyer.
- Clark 1958 — Cecily Clark, *The Peterborough Chronicle, 1070–1154*, London: Oxford University Press.
- Denbeaux et al. 2009 — Mark P. Denbeaux, Jonathan Hafetz, Grace A. Brown, *The Guantánamo lawyers: inside a prison outside the law*, New York: New York University Press.
- Ernout, Hellegouarc’h 1989 — Salluste, Alfred Ernout prev., Joseph Hellegouarc’h ur., *Catilina, Jugurtha, Fragments des Histoires*, Paris: Les Belles lettres.
- Foley 1996 — John Miles Foley, *Guslar and Aoidos: Traditional Register in South Slavic and Homeric Epic*, *Transactions of the American Philological Association* 126, 11–41.
- Gheerbrant 1961 — Alain Gheerbrant, *The Incas: the royal commentaries of the Inca, Garcilaso de la Vega, 1539–1616*, New York: Orion Press.
- Godefroy 2004 — Frédéric Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du 9^e au 15^e siècles* [онлајн], Paris: Champion Électronique.
- Hassler 1843 — Konrad Dieterich Hassler, *Fratris Felicis Fabri Evagatorium in Terræ Sanctæ, Arabiæ et Egypti peregrinationem* 2, Stuttgart: Sumtibus societatis literariæ stuttgardensis.
- Krappe 1940 — Alexander Haggerty Krappe, *The Snake Tower*, *Scandinavian studies and notes* 16, 22–33.
- Micha 1978–1983 — Alexandre Micha, *Lancelot: roman en prose du 13^e siècle* (1–9), Genève: Droz.
- Morris, Rothman 1998 — Norval Morris, David Rothman, *The Oxford history of the prison: the practice of punishment in western society*, New York: Oxford University Press.
- Reichl 2001 — Karl Reichl, *Das usbekische Heldenepos Alpomish: Einführung, Text, Übersetzung*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Rogers 1998a — John H. Rogers, *Origins of the ancient constellations: I. The Mesopotamian traditions*, *Journal of the British Astronomical Association* 108/1, 9–28.
- Rogers 1998b — *Origins of the ancient constellations: II. The Mediterranean traditions*, *Journal of the British Astronomical Association* 108/2, 79–89.
- Sauzeau 2005 — Pierre Sauzeau, *Les partages d'Argos: sur les pas des Danaïdes*, Paris: Berlin.
- Sellami 2006 — Jouda Sellami, *De la vieille forteresse à la prison: Représentations du locus horribilis dans l'épopée*, *Olifant* 25/1, 387–400.
- Schmidt 1839 — Isaak Jakob Schmidt, *Die Thaten Bogda Gesser chan's*, St. Petersburg: W. Gräff.

- Shalian 1964 — Artin Shalian, *David of Sassoun: the Armenian folk epic in four cycles*, Athens: Ohio University Press.
- Unwin 1991 — Tim Unwin, *Wine and the vine: an historical geography of viticulture and the wine trade*, London: Routledge.
- Watkins 1995 — Calvert Watkins, *How to kill a dragon: aspects of Indo-European poetics*, New York: Oxford University Press.

ЖЕСТЕ

- Бев од Антоне — Albert Stimming 1899, *Der anglonormannische Boeve de Haumtone*, Halle: Max Niemeyer.
- Бевон де Комарши — Albert Henry 1953, *Buevon de Conmarchis, Œuvres d'Adenet le Roi 2*, Brugge: De Tempel.
- Гијомово монашење — Wilhelm Cloetta 1906, *Les deux rédaction en vers du Moniage Guillaume, chansons de geste du XIIe siècle 1*, Paris: Firmin Didot et cie.
- Гофре — Francis Guessard, François Adrien Polycarpe Chabaille 1859, *Gaufrey: chanson de geste*, Paris: F. Vieweg.
- Дон де ла Рош — Paul Meyer, Gédéon Huet 1921, *Doon de la Roche: chanson de geste*, Paris: Champion.
- Ели де Сен Жил — Gaston Raynaud, Eugen Kölbing 1879, *Élie de Saint Gille: chanson de geste*, Paris: Firmin Didot et cie.
- Заузимање Кордобе и Севиље — Ovid Densusianu 1896, *La prise de Cordres et de Seville: chanson de geste du XIIe siècle*, Paris: Firmin Didot et cie.
- Заузимање Оранжа — William Jozef Andries Jonckbloet 1854, *Prise d'Orange, Guillaume d'Orange: Chansons de geste des XIe et XIIe siècles*, La Haye: Martinus Nyhoff.
- Можис д'Егремон — Ferdinand Castets 1893, *Maugis d'Aigremont: chanson de geste*, Montpellier: Coulet.
- Опсада Барбастра — Joseph Louis Perrier 1926, *Le siège de Barbastre: chanson de geste du XIIe siècle*, Paris: H. Champion.
- Раул де Камбре — Paul Meyer, Auguste Longnon 1882, *Raoul de Cambrai: chanson de geste*, Paris: Firmin Didot et cie.
- Смрт Емерија Нарбонског — Joseph Louis Léonor Gaud Couraye du Parc 1884, *La Mort Aumeri de Narbonne: chanson de geste*, Paris: Firmin Didot et cie.
- Фјерабра — Jehan Bagnyon 1478, *Fierabras*.
- Фловен — François Guessard, Henri Victor Michelant 1858, *Floovant: chanson de geste*, Paris: P. Jannet.

Andrej Fajgelj

ON THE SERPENTS AND SCORPIONS IN EPIC DUNGEONS
Gusle songs, French geste, international frame

Summary

With the gusle singers, a dungeon is one of the epic common places, with its own developed subjectivity and phraseology, where serpents and scorpions (*guje i jakrepi*)

have their own, special position. This paper is comparing them to a similar structure in the old French epics, where dungeons are connected with serpents and vipers (serpents et couleuvres). Further on, the investigation of the origin of the two motifs is based on a chain of international examples. The conclusion is that the connectivity between the examples should be simultaneously searched for on three levels: of text, of realia, and of the ideological frame.

Бошко Сувајић*Филолошки факултет
Београд

ЗМИЈА У БУГАРШТИЦАМА¹

„Сјетио сам се приче, нена ми је причала, давно, о каранђолозу, црном демону, који о Божићу сачекује људе на мрачним раскршћима, и попне им се на леђа смрдљив и тежак. Човјек га носи и посрће под тежином, загушен смрадом, обамро од страха, а каранђолоз га пита: јесам ли тежак? Човјек стење и каже оно што мисли: тежак си. Каранђолоз постане још тежи. Ујутро нађу човјека мртва. Али ко одговори: ниси тежак, спашће се, јер каранђолоза одмах нестане, и човјек је слободан. Због те ријечи храбрости, због ријечи пркоса. Доцније сам мислио да је то прича о животу: ако се тужимо како нам је тешко, клонућемо; ако кажемо животу: издржаћу, нећеш ме сломити, мука постаје лакша...” (Меша Селимовић, *Тврђава*)

Апстракт: Секулино претварање у „змију крилатицу“ и „худа смрт“ којој је у варијантама овог омиљеног сижејног модела изложен еквивалентни су уништавању „помичних белега“ Николе Протопопића у бугарштици у којој се обележја змајевитости са митског јунака преносе на његовог епског противника. Смрт „љуте змије крилатице“ коју испушта из неда-ра Секула, односно из копља одашиље Никола Протопопић, у основи је митска смрт, настала ремећењем обредних правила и прекршајем табуа чувања тајне.

Кључне речи: змија, змајевити јунак, Бановић Секула, Змај Огњени Вук, „худа смрт“, срећа

Међу митолошким елементима у бугарштицама највише пажње привлачи претварање Секуле Бановића у змију у кругу песама о Дру-

* E-mail: bosko@fil.bg.ac.rs

¹ Рад је урађен у оквиру пројекта „Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду“ (№ 178011), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

гом косовском боју. Змију, која је носилац сила ништитељских и исцелитељских, заступник стихија ватре и воде (Беновска-Събкова 1995, 9–10), демонска животиња, отеловљење греха, кукавни пузавац, чувар улаза у други свет, обескриљени змај. Због чега се Секула претвара управо у (крилату) змију? И зашто баш Секула? Тумачења ове метаморфозе иду од откривања честица тотемизма, култа предака и првобитног шаманизма све до елемената народне религије и богатог реквизиторија народних веровања о змијама.² Веселин Чајкановић у песми открива несумњиве трагове тотемизма, што се посебно поткрепљује солилоквијем војводе Јанка у једној варијанти из Вукове збирке („Зашт’ да стрељам сивога сокола,/ Кад сам и сам рода соколова“).³ Везујући га за историјску подлогу, Сима Тројановић бележи народно веровање из Шумадије по коме су Турци але, а Срби змајеви. Чајкановић Секулину метаморфозу у змију тумачи у складу са популарним мотивима из народних приповедака о борби између два чаробњака који се претварају у разне облике (приче из *1001 ноћи*, *Ђаво и његов шегрт* и сл.). Постоји и треће тумачење, према коме се Секулин преображај дешава захваљујући његовој змајевитој природи (Чајкановић 1973, 42–43). Змија се у традиционалној култури у симболичком смислу повезује са змајем.⁴

Поставља се питање, због чега се управо Секули, према народној традицији, приписују змајевита обележја? Баура сматра да народ приписује моћ трансформације управо Секули због тога што је он био странац, гледано очима народног певача/колектива, док Немања Радуловић (Радуловић 2005, 40) поставља питање да ли је „мотив преображаја утицао на стварање Секулиног ‘змајског’ презимена, или је управо покушај обја-

² „Змија спаја у себи мушку и женску, водену и ватрену симболику, негативно и позитивно начело. Својствена су јој апотропејска и штетна својства, она је отровна и лековита, нечисто створење, извор зла и истовремено снабдева човека чудесним способностима и има покровитељске функције“ (СМ, 212).

³ „Да поједина племена и народи могу водити порекло од какве животињске специје, бити дакле сродници тих животиња и исто што и оне, то је честа и врло карактеристична ознака тотемизма, једне појаве која је, као што се зна, тражена код скоро свих садашњих и некадашњих примитивних народа“ (Чајкановић 1973, 36).

⁴ „Ова два змијска лика тесно су међусобно повезана. Повезују их не само слични називи него и сродна митолошка веровања. Симболика змаја огромним делом настаје из змијске симболике. Змај се, с једне стране, може схватити понекад као обична змија којој су израсла крила. С друге стране, сама змија као животињски лик поседује многобројне демонске особине, својствене и лику змаја. Тако су демонска одличја присутна и у лику змије и у лику змаја, при чему су у лику змије она представљена исто колико и код других животиња, а код змаја она преовлађују. Управо та чињеница, као и фантастичан изглед змаја као измишљеног створења, које за разлику од змије нема стварну потврду у природи, намеће традиционални однос према његовом демонолошком лику“ (Гура 2005, 208).

шњења презимена (народном етимологијом) активирао старије слојеве“?

Било како било, у српској усменој традицији Бановић Секула је, како то наводи Чајкановић, „змајски син“. И није једини.⁵ Али је до те мере повезан са представама о змају да ће и његово епско презиме бити етимолошки изведено као **Змајевић** (Дракуловић/Драгуловић), по митотворачкој језичкој оси. Чак ће сугестивност овог презимена утицати на алтернирање са презименом Милоша (К)обилића, који ће у оној чудесној бугарштини из Дубровачког рукописа бити именован као Милош Драгиловић (вид. Сувајџић 2010, 245–259). И све се то дешава у бугарштицама, у којима је, према Богишићу, уплив митолошких елемената готово невидљив?!

Дуга је традиција тумачења метаморфоза у песми *Секула се у змију претворио* као рецидива шаманистичког концепта, било да је реч о опису јунака као „пре-херојског шамана“ (Bowra 1966; вид. Радуловић 2005, 40), или пак о схватању да песма тематизује шамански мотив претварања душе у животињу, карактеристичан за древне ловачке културе (Буркхарт 1968, 476–477; вид. Радуловић 2005, 40), све до интерпретације Александра Ломе, по којој ова песма чува несумњиве одлике шаманизма, што није својствено косовској епици (Лома 2002, 129).

У одличној студији о метаморфозама у нашој народној епици, Немања Радуловић сматра да песма садржи низ елемената из шаманског света, почев од претварања шамана у духа, односно животињског духа–заштитника, преко мотива лета и шаманске борбе, све до екстазе или пак трансa у које западају шамани (Радуловић 2005, 40–41). Претварање у змију/птицу јесте омеђивање митских граница епског микрокосмоса (Детелић 1992), означавање врха и дна, почетка и краја: „Треба обратити пажњу на супротстављеност змије и птице. Ове две зооморфне метаморфозе налазе се на различитим крајевима космоса, или да употребимо шаманску слику – на различитим крајевима космичког дрвета, на врху и на дну“ (Радуловић 2005, 41).

Драгољуб Перић Секулину метаморфозу ситуира у митски супстратни слој словенске митологије. Реч је о претворби мита о борби бога грома Перуна и бога Волоса, змајоликог заступника космичког хаоса, у

⁵ „Реља Крилатица, Реља од Пазара, Реља Бошњанин – ако се изостави Змајогњанин Вук, који је крилат као змај – једини је јунак у нашим народним песмама који има крила и окриље. По рационалистичком тумачењу, његова крила воде порекло од крила сликаних на витешким хаљинама. Али је много логичније да се она посматрају као остатак прастарог мита, из времена пре Немањића, можда и пре досељења на Балкан, кад се један крилат бог или полубог складно уклапао у паганске религиозне представе. Током времена, после примања хришћанства митско божанство се преобратило у стварног, земаљског јунака, који јаше коња и живи као и други јунаци, али има крила и окриље“ (Ђурић 1976, 61).

причу о шаманском сукобу: „Секулино заробљавање турског султана, које овај чини претворен у шестокрилу змију, док му султан покушава да побегне у облику сокола, не да се осветлити без помињане митске приче о потери и борби богова уз мењање облика, односно, у познијој трансформацији мотива шаманске борбе јунака – чаробњака“ (Перић 2006, 56).

Немања Радуловић први и с разлогом доводи у везу мотив Секулине метаморфозе са пореклом лабудових крила и очију соколових у песми *Смрт мајке Југовића*: „Можда овај Секулин преображај може да помогне у објашњавању другог преображаја у нашој епизи: лабудових крила и соколових очију мајке Југовића. Већ смо видели да је облик птице, међу њима и лабуда, један од најчешћих облика који се јавља у шаманским преображајима. Шаман имитира лет лабуда“ (Радуловић 2005, 41–42).

Епска биографија Секуле Бановића под печатом је смрти. У песмама из *Ерлангенског рукописа* Секула је представљен као жртва, на бојном пољу, са десном у левој руци:

„и Секолу крвна рана најде
носи десну руку у лијевој
л`јеву ногу пред собом на коња“.
(ЕР, 133, 21–23)

У песми о жртвовању сестрића за ујака не помиње се „дијете Секула“. У складу са народном етимологијом, мајка одбија да жртвује сина *Милована* („милован е ма'ки Миловані'е“), нити *Радована* („радован е друго радовані'е“), већ бира сина *Вукосава*, којег кити калпаком и перјем како би потврдила његов избор за жртву. Делатна је метафора смрти као свадбе:

Пак оде мајка двору своме
накити сина што љепше може
накити га како и дјевојку
пак на главу калпак и перје:
„Хајди, синко, у сватове ујцу!“.
(ЕР, 134, 28–32)

Песма је веома занимљива, будући да варира мотив замене нећака за ујака, који се среће и у једној бугарштици Богишићева зборника, о Јанку војводи и његовој љуби Маргити (*Кад је Ђураћ деспот ставио Јанка војводу у тамницу*, Богишић бр. 10). Изразити су митолошки елементи: од уводне сцене, у којој је јунак нестрпљив да што пре крене у бој, преко избора погодне особе за жртвовање, што активира древну матрилинеарну породичну матрицу (ујак – сестрић; мајка – син), етимологије имена *Вукосав*, формуле сна у функцији предсказања, описа мука на Велебит планини, све до митске формуле забране окретања. Знаковито је да управо митолошко биће, вила планинкиња, тражи од Јелице да се окрене и погледа муке свога сина. Јелица то чини и умире. У сну се сплићу симболи ветра и ватре (студеног ветра с Велебит планине и огња који сажиже

косу и смиче зелени венац с главе одабране жртве), што указује на неминовно ископнуће и смрт:

Ал' говори дјете Вукосаве:
 „А немој ме, драга моја мајко,
 ноћас сам ти чудан санак снио:
 дуну ветар с Велебит планине
 ужеже ми косе на врх главе
 и сману ми зелен в'јенац с главе,
 бог ће дати да ће добро бити.“
 (33–39)

У песми о поласку војеведе Јанка у бој Секулине „сестре милостиве“ ће покушати да га измоле од његовог ујака, под изговором да је још увек „дијете лудо“. Јанко их, на Секулину личну молбу, одбија. Познати мотив брата од заклетве интензивира се кетвом девојака браничевских, када Јанко одбије њихову молбу да им препусти свога сестрића. Чуварице прелаза ће их проклетити. Речено се мора испунити те ће Секула завршити као храна стрвинарима на бојном пољу. И сама његова смрт је митска. Формула „пуче пушка“ означава да се Судбина мора испунити. У завршници песме среће се мотив поетске метафоре смрти. Песма је од почетка до краја саткана од митских формула. Браничке девојке, које беле платно, и вербално се надгорњавају са војводом Јанком око Секуле, чуварице су митског прелаза преко воде. Јанко их охоло одбија. На одговор Судбине неће се дуго чекати. Неуслишена молба митских праља изазваће пуцањ као одмазду виших сила, са којима се није играти. Пуцањ стиже из града, као стрела са бедема којом ће бити уловљен Милош Обиличић у српском митском предању. „Сађење“ клупе крај нећакова гроба, и извођење извора студене водице упутиће нас на лирски праизвор и митски присенак смрти у коме се млади јунак пре рока обрео. Томе ће допринети и мотив смрти као свадбе у завршном обраћању Јанковом Секулиним сестрама:

„Не будал'те, сестре Секолине,
 Секолу сам одавно женио
 црном земљом и травом зеленом“
 (EP, 157, 59–61)

У варијантама из Вукове збирке посебно се наглашава да је реч о елементима *чуда* („Боже мили! Чуда великога!“; Вук СНП II, бр. 86). „Змија шестокрила“ и „шарена гуја“ представљају врло прозирне алтернативе крилате змије или змаја. И поред прецизних упутстава, војвода Јанко тражи од својих доглавника савет како да поступи. И те, изговорене, или тек мишљене речи, значиће прочитати прекршај чувања тајне. Табу је нарушен и јунак ће умрети. Архаична основа представљања епског јунака у вези са змијом очувана је још у фигуралном рељефу трачког коња-

ника. Као епска супституција ове прабалканске митске фигуре узима се лик Марка Краљевића. Архаична представа виле на јелену, са мотивом змија којима вила зауздава јелена, срасла је у традицији за лик Марка Краљевића, чему доприносе и митолошки елементи сукоба са вилом бродарицом или вилом изворкињом у старијим записима (Дрндарски 2001, 86). Овај мотив присутан је у Томазеовој збирци („Марко Краљевић и вила бродарица“; Томазео, бр. 148), као и у оним „чудесним“ морлачким стиховима о Марку Краљевићу које је млади Сињанин Иван Ловрић у својим *Биљешкама* (*Биљешке о Путу по Далмацији опата Алберта Фортиса и Живот Станислава Сочивице*, Падова, 1776) сачувао за вечност:

Jaše konja Marko Kraljeviću,
S jednom zmijom konja zauzdaje,
A druga mu za kamdžiju služi.

С друге стране, мотив претварања јунака у змију, присутан у митолошким баладама дугог и кратког стиха, везао се у традицији готово искључиво за Секулу.

Бугарштица о Секулином претварању у змију садржи поетске недоречености и митске тајне.⁶ Када Секула моли ујака да га пусти „с Турцим бој бити“, Јанко му одговара да је „и лагахњи и малахањи“. Сам тренутак чуда маркира се зазивањем бога („Из њедара пустио љуту змију крилатицу,/ Боже! љуту змију“), као и експлицирањем *чуда* које се може очима видети:

„Јесте ли ми видјели *очима чудно чудо*,
Браћо Угричићи?
Ђе се змија овила соколу око крила?“

Очи као древно средство урицања апострофирају се, у мањој или већој мери, у свим варијантама, посебно у оној варијанти из Вукове збирке у којој се „оке Секулове“ пореде са соколовим (Вук, СНП II, бр. 86).

Оружје које ујак узима да убије демона јесте специјално приправљено за ту сврху („У руке ти уфати тврда лука рожаного“; „запе стр’јелу за златну тетиву“), и њоме ће, и поред јасног упозорења својих доглавника (Угричићи/бан деспот Ђуро), витез устрелити лажнога демона:

„Али ми ћу стр’јелити љуту змију крилатицу,
Браћо Угричићи,
Али ми ћу стр’јелити сокола лијепу птицу?“
Стадоше му господа Угричићи говорити,
Војводи Јанку:

⁶ „Бугарштица о смрти бана Секула, нећака војводе Јанка – с повијесном позадином 2. косовскога боја године 1448 – митски је ирационална, а сижејно загонетна (...) Збивање цијеле ове пјесме фрагментарно је и чудно, и баш том недореченошћу поетски је сугестивно“ (Bošković-Stulli 1991, 240).

„Немој, Јанко, стр’јелити љуту змију крилатицу,
Нег, ми, Јанко, ти стр’јела’ сокола лијепу птицу,
Боже! лијепу птицу.“

Јанку бјеше приспјела та невољна худа срећа,
Ер ми бјеше устр’јелио љуту змију крилатицу,
Боже! љуту змију.
(Богишић, бр. 19)

Удвајање епитета у синтагми „невољна худа срећа“ показује пресудну улогу Судбине у обликовању трагичног неспоразума. Или никаквог неспоразума ту није ни било. Поседнут злим демонима (лошом срећом), херој делује против змајевитог јунака посебним, табуисаним оружјем („у руке ти уфати тврда лука рожаног“), што је јасан показатељ да се убија натприродно биће (Ђорђевић С. 2012). Можда је епитет „рожани“, поред основног значења окошталог ткива, етимолошки у вези и са суђајама које су код старих Словена посредовале у остваривању добре или лоше среће човекове, са словенским „рож(д)аницама“?

Погођен митском стрелом, змајевити јунак ће смишљено бити окарактерисан као „небог добар јунак“ и „тужан небог јунак“, како би се потенцирала његова веза са (не)богом, кривим богом, односно злом срећом, у складу са опозицијом „счастье – несчастье“, која је у основи прасловенског религијског система.⁷ Јунак се променио у лицу, што упућује на жиг смрти. Промена је суштински другачија од оне којом се човек претварао у змаја. Сада се антропоморфна природа не мења, али се маркира јунакова предодређеност за смрт. Јунаку положеног оружја, на коњу црне боје, чије су узде пуштене до црне земље, нема другог пута до онога који води на други свет. На овом месту је најделатније испољена трихотомија **змија–болест–смрт** (Беновска-Събкова 1995, 33). У складу са поетиком словенске антитезе, смрт се представља као драматично низање митских предсказања:

⁷ „Есть основание полагать, что первоначально (применительно к определенной эпохе истории праславянского языка и независимо от того, было ли это слово исконным или заимствованным) основа bog- означавала не божество (или не только божество) а долю, удел. Об этом свидетельствуют реконструируемые для праславянского варианты противопоставления ‘обладающий (хорошей) долей’ – ‘лишенный доли’, ‘имеющий плохую долю’, ср., с одной стороны: *bogъ, *bogать, *съ-vožъje (польск. zboże ‘богатство’, ‘хлеб в зерне’; чеш. zboží ‘богатство’; в.-луж. zbože ‘благословение’, ‘благополучие’, zbožak ‘счастливчик’; и.-луж. zbožo ‘скот’; укр. збожжя, збіжжя ‘зерновой хлеб’, ‘имущество’: белор. збожжа ‘зерно’, ‘хлеб’ и т. д.), а с другой стороны: *u-bogъ, *ne-bogъ и т.д., засвидетельствованные в разных славянских языках. Древность именно этого значения основы bog- и указанного противопоставления подтверждается многочисленными фактами из других индоевропейских языков и прежде всего индоиранских, где оно входит в целый словообразовательный комплекс с глаголом во главе“ (Иванов, Топоров 1965, 66–67).

Пође Јанко војвода бановићу говорити:
„Што ми си се, д’јете младо, у лице промијенио?
 Да мој сестричићу!
Што ли с’ ниси поврг’о јуначко оружје твоје?
Коњу с’ узду пустио до јуначке црне земље,
 Мој Секуле бане!
Али си се препио у Косово хладна вина?
Али си се прељубио л’јепе Косовке дивојке,
 Гиздаве дивојке?
Али си се препао од боја од косовскога?“

Јунак се „дели с душом“ на коњу, и одатле се упућује „пут б’јелога града“, односно у подземни свет (Ђорђевић Т. 1939). Смрт је представљена у складу са митом о одласку, испијеним вином заборавом и обредом смрти – свадбе. Смртно рањени јунак своје убици упућује клетву („судио ти Бог велики“), будући да је убиство извршено под утицајем зле среће, лоше коби.⁸

На Секулину демонску природу упућују и језичка средства и стилске фигуре. У бугарштици се асонанцом (понављање вокала задњег реда о) појачава митска атмосфера баладе о смрти јунака и сугерише завршетак његове животне путање („Ђе се змија овила соколу око крила“).

Међу варијантама кратког стиха (*Секула се у змију претворио*, Вук, СНП II, 84; *Смрт Бановић Секуле*, Петрановић II, 37; *Смрт Секулина*, Матица хрватска, I, 78; *Јанко и Секула по Косову*, Шаулић, бр. 39, 269) нема суштинских разлика. Бугарштица се у основи највише удаљава од ове матрице: „У поређењу са песмама кратког стиха наша бугарштица отступа од њих утолико што се у њој не говори о претварању Секуле и цара, већ Секула, кад дође до царевог шатора, пусти из *недара* змију и сокола. Овај детаљ има нарочитог значаја јер ситуацију чини нејаснијом него што је у песмама кратког стиха. Секула пусти из недара не само змију, која је симбол за њега, већ и сокола, који је симбол за турског цара. Тако би на први поглед изгледало као да у бугарштицама и нема метаморфозе. Тек из даљег развоја ствари да се закључити да она и овде постоји“ (Крстић 1938, 88).

То што се Секула у бугарштици не трансформисе већ „пушта из недара“ змију и сокола, може се с једне стране тумачити тиме што је у песми дугог стиха „дошло до својеврсне рационализације сукоба између змајевитог јунака и његовог демонског противника“ (Делић 2009, 246), а с друге стране као својеврсна шаманска манифестација одвајања духа од тела: „Шаманов преображај у животињу или птицу је повезан са његовим

⁸ „Реч ‘сукоб’ исто значи сусрет, само у непријатељском смислу. И речи ‘коб’ се семантика сузила, само у другом правцу; но, поред тога што кобан значи данас зао, несрећан, у речи је ипак окамењена и идеја судбинске предредности (где се судбина одмах доживљава као лоша судбина). Иванов и Топоров налазе хетитску паралелу, што би упућивало на праиндоевропско порекло“ (Радуловић 2009, 49).

духом–помагачем и духом–чуварем. Чини се да нема суштинске разлике између директног претварања (Вук) и ‘пуштања из њедара’ (Богишић)“ (Радуловић 2005, 41).

Једна од основних одлика шаманског кода у српској усменој епизици (Перић 2008, 242) јесте управо способност магичног лета: „То што се управо поседовање крила, односно способност претварања у птицу и летења или натприродно брзог кретања јавља као одлика прве, магијско-религијске функције може се сматрати шаманистичком цртом, будући да је магични лет основна особина једног шамана“ (Лома 2002, 118).

Шаманистички елементи, међутим, по нашем мишљењу, представљају само један аспект веома старих митолошких слојева бугарштица, те су подвргнути специфичној епско-феудалној стилизацији. То се посебно види у мотиву пуштања „змије крилатице“ из недара, која једино овде алтернира са претварањем епског јунака у змију. Занимљиво је да ће се истоветна стилизација срести и у песми о сукобу Змај Огњеног Вука са страшним мегданцијом Николом Протопопићем, у бугарштици у којој се епски јунак појављује у функцији заточника будимскога краља. Само се у датој песми низ фантастичних елемената везује за Вуковог противника, од епизоде са сестром, у функцији предказања јунакове неизбежне смрти:

„Оно теби, мој брате, два шатора на ливади,
 Под њима сам угледала два млада господичића.
 Један ти је једну ногу прико друге приметнуо,
 А друти је русу главу на десницу наслонио.
 Ако теби на њима, мили брате, Бог поможе,
 Доведи ми једнога за мојега вјереника!“
 Кадар бјеше Никола своју сестру разумио,
 Руком ју је удрио уз румено б’јело лице:
 „Мога питаш крвника за твојега вјереника?“

преко јунаковог веселог одласка на бојно поље (у смрт), до чуда са градским вратима:

Кад је дош’о Никола ка вратима од б’јела града,
 Бјеху ти се прима њему сама врата отворила,
 Сама су се отворила и за њиме затворила.

Кључни тренуци мегдана дати су у потпуности у митском коду. Никола, на чијој је страни божанска потпора (етимологија презимена Никола Протопопић; епизода са вратима, библијски стилизована, која упућује на причу о митском праведнику), пушта из копља „љуту змију крилатицу“, као што то Секула чини пуштајући је „из њедара“. Очигледно је реч о митском двојнику, чији се атрибути активирају посредством епске формулативности, разоткривајући змајевити потенцијал његовог противника, чије име скрива митску парадигму:

Пружи копје Никола пут његове русе главе,
У копју му стајаше љута змија крилатица,
На Вука је из копја љута змија полећела.

Змајско оружје, одапетом из копља, осујетиће Вуков епски побратим, Митар Јакшић, а не јунак сам, што додатно учвршћује уверење да је у лику Николе Протопопића садржана идеја о митском дублеру, двојнику Змај Огњеног Вука:

А Митар ти замахну десницом и сабљом бритком,
На двоје је присјек'о љуту змију крилатицу.
Кад видио Никола да је змија погинула,
Пође тада бјежати пут тврдога Беча града,
А за њиме на коњим Огњен Вук и Митар Јакшић.

На делу је, дакле, својеврсни синкретизам, мешање древних паганских народних веровања и представа са елементима библијске стилизације и хришћанског чуда.

Начин погубљења заробљеног јунака је такође индикативан. Николи Протопопића ће дати до појаса укопати „у црну земљу“, и тамо га „брзијем стр'јелам устр'јељати“. Наратор експлицитно наводи да су на тај начин епског јунака уморили митском (*худом*) смрћу:

И они га пођоше брзијем стр'јелам устр'јељати,
И њега ти бијаху *худом смрти* уморили.
(Кад је Вук огњени одмијенио од копја краља босанско-га и кад је убио његова заточника, Богишић, бр. 15)

Јунак ће до појаса бити укопан у црну земљу, и убијен са одстојања, стрелама, како би се избегао сваки контакт са митским прабићем које у њему пребива:

Али краљу будимски Огњен Вуку одговара:
„Била мајка блажена, која те је породила,
Који ме си данаске мога копља одм'јенио,
И који си придобио мога *врла* заточника.
Усадите ви њега до паса у црну земљу,
И ви њега пођите брзијем стр'јелам устр'јељати.“

Антејски мит о земљи из које јунак црпе своју снагу овде је инверзно повезан са елементима хтонског коме Никола Протопопић, као „врли“, истакнути заточник другог света, припада. Протопопић, укопан „до паса у црну земљу“, подсећа на онај „фантастичан, веома архаичан спој човека и камена“ који срећемо у варијанти песме о сукобу Марка Краљевића са Михном Костуранином, „каменитим до паса“ у једној десетерачкој песми из предвуковских записа (Богишић, бр. 86) (о Михни Костуранину уп.: Делић 2009, 223). Николиним речима упућеним сестри еквивалент је краљев благослов намењен Змај Огњеном Вуку. Песма је од почетка до краја саткана од митске прозодије. И **позлаћени бачио** на који

„господа од Беча града“ стављају кључе од града, поред епске приче о опседању и запоседању града, потврђује нови симболички статус места. У том контексту, може се упоредити са златном тетивом којом војвода Јанко стреља змајевитог јунака. Управо је *злато* у традиционалној култури „основни атрибут и епитет, а понекад и метафора змаја и змија уопште“ (СМ, 204). У свесловенској митологији, онај свет је обележен златним супстанцама које одређене врсте животиња, биља, минерала везују за царство мртвих.

Злато је у вези и са религијском симболиком и култом светлости и Сунца: „Наиме, светлост као један од најузвишенијих духовних симбола представља пре свега Бога и духовни свет, свето и узвишено, директно се повезујући са златом као својим симболичко-манифестним изразом. Преко светлости и сунца (као извора светлости на земљи) злато добија управо атрибуте божанске, узвишене материје, најочигледније представе божанског и духовног. Уосталом, злато је једна од првих асоцијација на Небески Јерусалим, и његов је симбол, како се јасно види из *Откривења Јовановог*“ (Тодоровић 2010, 280).

У бугарштици *Војвода Јанко и Секула поигрују коње* (Богишић, бр. 17) јунака мучи слутња да ће га Турци „у Косово *злеме смрт*ју уморити“. Песма је очигледно недовршена, али митска стратегија је нужно води трагичном исходу. И Секула ће овде, пре најављене смрти, бити изложен додиру са земљом/хтонским светом, као својеврсном митском сигнификацијом смрти („Нег ми сједи Секуле *на јуначку црну земљу*/ Тер дарова ву'цу Јанку испод себе коња добра,/ Он бане Секуле“).

На безочну клевету да му је био неверан, те да је одсецао непријатељске мртве главе на Косову, будимски краљ обећава за трпезом Огњен Вуку да ће га „*худом смрти* уморити“ (Богишић, бр. 14). И заробљеном турском главешини Хасан паши Предојевићу краљ предочава да мора казивати истину, уз претњу: „Тако теби, Хасан паша, *худом смрти* не погинут“. Поставља се питање, каква је то *зла/худа смрт* којој су змајевити или оклеветани јунаци у бугарштицама изложени?

Индоевропски префикс *su-* у значењу „добар, добро“, у изразу **су-богъ* је посве разумљив и значи „богат“. Али у изразу **су-мъртъ* „смрт“ поставља се питање откуда префикс који би значео „добра смрт“: „Доста је писано о томе зашто се у словенском језику ‘смрт’ означава као ‘добра’. Углавном се тумачи да је то изворно назив за ‘своју’, природну смрт, који се из еуфемистичких разлога проширио и на све друге врсте смрти, али митолошки лик ‘Доброг ветра’ који души омогућава одлазак у небески рај упућује на закључак да оно што смрт дефинише као ‘добру’ није освртање уназад, на протекли земаљски живот просуђен као ‘добро’ окончан ако није насилно и превремено прекинут, него поглед унапред, у блажену егзистенцију после смрти као врхунско добро“ (Лома 2005, 20).

Према Александру Ломи, појам „добре смрти“ у словенском језику изворно је био везан за обред кремације, односно означавао је мртваца над којим је погребни ритуал кремације ваљано извршен те је његова душа могла да се растави од тела и оде на онај свет (Лома 2005, 20). По аналогiji, „худа“/зла смрт представљала би „недобру“ смрт, односно насилно прекинут или пак неприродно спроведен процес одвајања душе од тела.

У бугарштицама се у једва видљивим траговима распознаје фолклорни дуализам прасловенских народних веровања. Човека на животном путу сусрећу добра или лоша срећа.⁹ Оне се скривају у подуху ветра, удисају ваздуха, изгреву сунца, ходању са животињама. У свему што човека окружује крије се добра или лоша срећа, па и у њему самоме. Срећа је везана и за поглед (вид), будући да има људи са добрим и злим очима. Ови други могу да човеку нанесу зло, штету, недостатак, пакост и њих се треба чувати, уз одређене, строго прописане заштитне радње (Маринов 1994, 262).

Синтагма „худа срећа“ посебно је у митолошком кључу делатна у песмама о предсмртним заветима умирућих јунака. У песми *Кад је Вук Огњени умро шта је наредио на смрти* наглашава се како је Вукову љубовцу Барбару „худа срећа надахнула“ да наруши тајност лечења свога мужа и тиме га убије. Индикативна је Вукова реакција, у виду клетве:

„Што учини, љубовце, видио те Бог велики?
За што данас отрова Вука твога господара?“
(Богишић, бр. 16)

У даљем току песме, Вук један део иметка намењује „убозијем сиромасим“:

„Тако тебе не убио, сестричићу, Бог велики!“
(Богишић, бр. 17)

Када јунак погрешно устрељи змију у ваздуху и тиме смртно рани својега сестрића, то ће у песми бити објашњено на следећи начин:

Јанку бјеше приспјела та невољна худа срећа,
Ер ми бјеше устр'јелио љуту змију крилатицу,
Боже! љуту змију.
(Богишић, бр. 19)

⁹ „СРЕЋА – персонификација индивидуалне људске судбине. Српски назив судбине – *срећа*, везан је за осмишљавање среће као сусрета у добри час, односно срећног случаја. Срећа изгледа као врло лепа девојка која преде златне нити. Она чува поља свога домаћина, напаса му овце, младићу помаже у тучи, детету доноси – сан. Доносилац с. у кући може бити човек, животиња, па чак и предмет – новац, прстен и др. Код Срба се *несрећа* (‘не-сусрет’) појављује у виду седе старице с мутним очима“ (СМ, 509).

Змајевити јунаци су, по правилу, изложени *худој смрти*. У народним епским песмама змај је већ потпуно антропоморфизован, и од старог змајског облика остали су само атрибути („Вучја шапа и орлово крило,/И змајево коло под пазухом./Из уста му модар пламен бије“ – Вук, *Рјечник*, под *Змајогњени*). Ипак, као бићима која равноправно припадају и „оној страни“, (полу)демонима следује и демонска смрт.

„Помични белези“, којима су змајевити јунаци маркирани, представљају стожер њихове епске снаге: „Најопштије узев, обележја змајевитости могу бити одвојена од јунака или, пак, део његове телесности. То важи за песме о змајевитим јунацима уопште. Помични белези могу бити различите ‘моћи од помоћи’, које се носе у коси (на капи), на телу (на десној руци, рамену или под пазухом), или о пасу“ (Пешикан-Љуштановић 2002, 38).

У основи, „љута змија крилатица“ коју Бановић Секула пушта из недара представља вид помичног митског обележја, које је физички одвојено од његовог носиоца. Отуда ће уништење овог обележја бити пут ка деструкцији моћи које су змајевитом јунаку у митском коду стављене на располагање. Као што ће Николи Протопопићу пресецање змије пуштене из копља симболички представљати губљење демонске моћи, мита који је положен у темеље његове епске појавности: „Дакле, иако су физички одвојени од свога носиоца, ови помични белези могу садржати његову животну снагу. Зато када Митар Јакшић, помажући Вуку Огњеноме, пресеке ‘љуту змију крилатицу’ из копља Николе Протопопића, заточника који девет година успешно брани Беч, овај губи снагу и бежи, а град остаје без одбране (Богишић, 15)“ (Пешикан-Љуштановић 2002, 39).

Бановић Секула је змајевити јунак, диморфно биће са људским телом и митским одличјима. Соларнога карактера, лица у које се не сме од белине погледати, јасно је означен за митски одстрел („онему је на глави жаркула са перјем златн’јем“), небог. Слична обележја поседује и други змајевити јунак српског усменог памћења, Змај Огњени Вук: „Необични опис приказане кациге повезује неколико различитих кодова у оквиру којих је јунак активан – магијски (где калпак треба да веже за себе урокљиви поглед), ратнички (као део ратничке опреме) и шамански (магијски симболизам перјаница и скупцоног метала у опису) и сажима неколико планова по којима се јунак реализује као јединствена појава“ (Перић 2008, 93).

Секулино претварање у „змију крилатицу“ и „худа смрт“ којој је у варијантама овог омиљеног сижејног модела изложен еквивалентни су

уништавању „помичних белега“ Николе Протопопића у бугарштици у којој се обележја змајевитости са митског јунака (Змај Отњени Вук) преносе на његовог епског противника. Смрт „љуте змије крилатице“ коју испушта из недара Секула, односно из копља одашиље Никола Протопопић, у основи је митска („худа“) смрт, настала ремећењем обредних правила и прекршајем табуа чувања тајне.

ЛИТЕРАТУРА

- Bowra 1966 — С. М. Bowra, *Heroic Poetry*, London.
- Беновска-Събкова 1995 — Милена Беновска-Събкова, *Змеят в българския фолклор*, София: Академично издателство «Проф. Марин Дринов».
- Богишић — *Народне пјесме из старијих, највише приморских записа*, Сабрао и на свијет издао Валтазар Богишић (1878), Друго, преснимљено издање, Горњи Милановац: ЛИО, 2003.
- Bošković-Stulli 1991 — Маја Bošković-Stulli, *Pjesme, priče, fantastika*, Zagreb: Nakladni zavod Maticе hrvatske, Zavod за истраживање folklora.
- Burkhardt 1968 — Dagmar Burkhardt, *Untersuchungen zur Stratigraphie und Chronologie der südslavischen Volksepik*, München.
- Вук, СНП II — *Српске народне пјесме*, Скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Карацић, књ. II, у којој су пјесме јуначке најстарије, Беч, 1845, *Сабрана дела Вука Карацића*, књ. V, прир. Радмила Пешић, издање о стогодишњици смрти Вука Стефановића Карацића 1864–1964, Београд: Просвета, 1988.
- Гура 2005 — Александар Гура, *Симболика животиња у словенској народној традицији*, преводиоци Људмила Јоксимовић и др., Београд: Бримо, Логос, Александрија.
- Делић 2009 — Лидија Делић, *Вукове збирке епских песама у контексту ранијих бележења (теме, јунаци, сужејни модели)*, докторска дисертација одбрањена на Филолошком факултету Универзитета у Београду 2009, ркп.
- Детелић 1992 — Детелић, Мирјана, *Митски простор и епика*, Београд: САНУ.
- Дрндарски 2001 — Дрндарски, Мирјана, *На вилином вијалишту. О транспозицији фолклорних жанрова*, Београд: Рад, КПЗ Србије.
- Ђорђевић С. 2012 — Сузана Ђорђевић, *Змајевити јунак и традиција: „Секула се у змију претворио“*, ркп.
- Ђорђевић Т. 1939 — Тихомир Ђорђевић, *Белина као знак жалости, Белешке о нашој народној поезији*, Београд.
- Ђурић 1976 — Војислав Ђурић, *О Рељи Крилатици у песништву, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* 42/1–4, Београд, 61.
- ЕР — Герхард Геземан (прир), Ерлангенски рукопис старих српскохрватских народних песама, Српска краљевска академија, *Зборник за историју, језик и књижевност српског народа*, прво одељење: Споменици на српском језику, књ. XII, Сремски Карловци: Српска краљевска академија, 1925.
- Крстић 1938 — Бранислав Крстић, *Метаморфозе и окултни предмети у бугарштицама, Прилози проучавању народне поезије* V/1, Београд, 86–97.

- Ловрић 1776 — *Биљешке о Путу по Далмацији опата Алберта Фортиса и Живот Станислава Сочивице*, Падова.
- Маринов 1994 — Димитър Маринов, *Народна вяра и религиозни народни обичаи*, второ фототипно издание, Софија: Издателство на Българската академия на науките.
- Перић 2006 — Драгољуб Перић, *Трагом древне приче*, Нови Сад: Матица српска.
- Перић 2008 — Драгољуб Перић, *Териоморфни јунаци словенске епике: Волх Всеславјевич и Змај Огњени Вук (компаративно-типолошка анализа)*, Београд: Београдска књига.
- Пешикан-Љуштановић 2002 — Љиљана Пешикан-Љуштановић, *Змај деспот Вук – мит, историја, песма*, Нови Сад: Матица српска.
- Радуловић 2005 — Радуловић Немања, *Две метаморфозе у нашој епизи*, *Свет речи: часопис за српски језик и књижевност* IX/19–20, Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 40–43.
- Радуловић 2009 — Немања Радуловић, *Мотив судбине у српској усменој прози*, докторска дисертација одбрањена на Филолошком факултету Универзитета у Београду, ркп.
- СМ — *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*, редактори Светлана М. Толстој, Љубинко Раденковић. Београд: Zepher book world, 2001.
- Сувајдић 2010 — Бошко Сувајдић, *Певач и традиција*, Београд: Завод за уџбенике.
- Тодоровић 2010 — Ивица Тодоровић, *Значење злата. Специфични семантички простори митологије злата у српској народној традицији – некад и данас*, *Традиција, фолклор, идентитет*, ур. Гордана Благојевић, Ивица Тодоровић, Сремски Карловци: Институт Академије – Високе школе СПЦ за уметности и конзервацију, 265–317.
- Чајкановић 1973 — Веселин Чајкановић, *Мит и религија у Срба*, изабране студије, прир. Војислав Ђурић, Београд: СКЗ.

Boško Suvajdžić

SNAKE IN THE LONG VERSE EPIC SONGS *BUGARŠTICE*

Summary

This paper compares similar sujet features in two different oral epic genres: decasyllabic epic songs, and *bugarštice*. The transformation of the epic hero Sekula into “flying snake” and the “bad death” which eventually takes him, in all variants of this popular model of sujet are equal to destruction of “movable signs” of Nikola Protopopic in one of the long verse epic songs known as “bugarštica”. In these particular songs the signs of dragon-like nature of the epic hero are transferred to his mythical opponent. The death of the “fierce flying snake” which falls out from Sekula’s chest, or which is launched from Nikola Protopopic’s spear, is basically a mythical death. It is generated by the obstruction of ritual rules and by breaking the taboo of a protected secret.

Ђорђина Трубарац Матић*

Београд

ГУТАЧИ

Апстракт: У традицијама разних народа света постоје представе о различитим животињама и чудовиштима који гутају људе, небеска тела или неке друге елементе природе. У српској, македонској и бугарској традицији ту улогу првенствено имају змије, але и ламје. У раду се анализирају лик гутача и модалитети појављивања овог мотива у традицији балканских Словена, указује се на његове различите семантичке слојеве и на митолошке корене заједничке свим представама о животињама гутачима.

Кључне речи: гутач, аждаја, гуштер, тамница, гуја, акреп, ламја

Представе о животињи или немани која гута људе, животиње или извор светлости и живота изузетно су старе. У нордијској митологији вук гута звезде којима се мери време, те се тиме изазива космичка смрт (Chevalier, Gheerberant 1983, 772). Код Скандинаваца и Келта постојале су сличне идеје у вези са цикличном реинтеграцијом космоса. На армориканским новчићима је могуће наћи представе вука који гута сунце и месец, односно небо и земљу, у чему су препознаване дуалистичке идеје о борби неба и земље или трагови митова о њиховом периодичном умирању и рађању (Green 1992, 159–160). У Ргведи се такође помиње вук који гута препелицу, што се везује за појаву зоре након њеног ослобађања из вучје чељуст, односно за поновно јављање иницијацијске светлости након силаска у пакао (Chevalier, Gheerberant 1983, 771). Потврду о везивању сличних идеја за вука у српској традицији видимо у обичају да се болесна деца провлаче кроз чељуст ове животиње да би тако оздравила

* E-mail: djordjinat@yahoo.es

(Недељковић 1990, 60; Kulišić 1973, 196–201), чиме се симулира смрт детета и његово поновно рађање. Сем вука, гутач може да буде огромна риба – најпознатији пример је свакако кит у чијој утроби се обрео Јона, иако је мотив знатно шире распрострањен. Али ко су и у којим контекстима се јављају гутачи у српској традицији и традицији осталих балканских Словена?

На Балкану, улогу гутача првенствено имају ламје и аждаје, односно але. Ове последње често се квалификују и као „гује”. Тако, рецимо, у песми „Милош Обилић савладао аждају” (Божовић, св. 3, бр. 10), након смрти Змаја Огњеног, у језеру у гори појављује се аждаја која не дозвољава никоме да приђе води и утоли жеђ; од стиха до стиха, она се назива час аждајом, час „љутом/шаровитом гујом”, час једноставно „гујом”.

- 15 Ал' ће нама још и теже бити,
аждаја се данас показала,
 у језеру у води студеној.
 Она ждере коње и јунаке
 и остале звере свакојаке,¹
- 20 која дође да с' у води купа,
љута гуја по језеру лупа!
 Да Бог даде и срећа од Бога,
 да би вила раширила крила,
 да долети на воду језеро,
- 25 да донесе убојиту стрелу,
 да усмрти у језеру *гују!*

Становницима горе ће помоћ пружити вилин побратим Милош Обилић. Он креће ка врху планине и проводи три дана узалудно тражећи језеро. Четвртог дана га проналази и то у тренутку када аждаја покушава да прогута „широка јелена”. Уствари, већ га је прогутала „свега до рамена”, али велики рогови су јој запели у чељусти; она млати главом и репом не би ли успела да их преломи и прогута, али јој то не полази за руком (стихови 61–73). Следи опис Милошеве борбе са аждајом у којој он бива на ивици пораза, али га вила посестрима саветује да промени оружје, да се мане топузине и перна буздована и лати се „сабље оковане” коју су му „сестре”, тј. виле, поклониле. Милош је послуша, „своме срцу живу ватру даје” и аждаји одрубљује главу. Затим је пресеца на два дела:

- 120 на две ју је поле пресекао,
 а јеленче није обранио,
 Бог му даде, рана не допаде,
 па побеже у јелове гране.

Драматична сцена у којој аждаја гута јелена и млати главом и репом у напору да му преломи рогове односи се на веома стару представу

¹ „Сваку животињу” (прим. записивача).

у чијем корену се налази идеја о гутачу сунца, а тиме и биокосмоса; ово значење директно проистиче из симболичко-семантичког садржаја самог мотива јелена (Трубарац 2010, 361–363; Трубарац 2011). Представа слична аждаји која гута јелена јавља се у предањима шамана неких северносибирских племена. На илустрацијама њихових прича о силаску у свет мртвих, могуће је видети сцене у којима господар подземног света у облику великог гуштера гута главу соларног лоса Хеглена (Рыбаков 1981, 64 и 71). Међу Евенкима се назив Хеглен користи са сазвежђе Великог Медведа, у коме они виде слику женке гигантског лоса; за Малог Медведа верују да је младунче Хеглена. Рыбаков ове идеје доводи у везу са представом о две жене–лоса, које су нека врста Великих Мајки, прародитељки животиња, људи и небеских тела, и подсећа да се у северно-руској и пољској традицији Велики Медвед и Северњача такође доводе у везу са лосом (Рыбаков 1981, 54–55, 61). Географска распрострањеност мотива и поменуће симболичко-семантичке везе између јелена/лоса с једне стране и космичких елемената и примордијалних биокосмичких датости с друге, указују како на архаичност мотива, тако и на могућност његове повезаности са неким астрономским или астролошким феноменом. Ипак, ово последње је за сада готово немогуће утврдити. Оно што је без сумње значајно јесте сличност између представа о хтонско-акватичном гутачу, који се у оба случаја, и у балканском и у сибирском културном кругу, замишља као рептил (циновски гуштер, аждаја, гуја).

У народној поезији балканских Словена често је везивање рептила–гутача за простор тамнице, у којој живи аждаја/ламја/гуја, и поистовећивање међу њима. Једна од варијаната мотива јесте и тамница пуна „змија и јакрепа”, као у песми „Марко Краљевић у азачкој тамници” (Вук, II, 64):

- 5 Тамница је кућа необична:
у тамници вода до кољена,
од јунака кости до појаса;
туде иду змије и јакрепи,
хоће змије очи да попију,
10 а јакрепи лице да нагрде,
да отпадну ноге до кољена,
и јунаку руке до рамена.

Сам мотив тамнице у себи носи хтонске конотације, јер се везује за простор испод земље до кога не допире светлост. У стиховима се описује и као место пуно воде („у тамници вода до кољена”), чиме се хтонској симболици тамнице додаје и примордијална симболика воде (Трубарац 2010, 360–361), а обе се везују за идеју о смрти и некој врсти групне (па тиме и опште и свеопште) гробнице. „Змије и јакрепи” који живе у тамници имају исте симболичке конотације. На то указује и опис дејства које

имају на утамничене: змије „пију очи” (лишавање могућности да се перципира светлост; перманентно заточење у свету таме), а јакрепи „грде лице” (изобличавање личног описа; растакање физичког/материјалног облика). Везник *да* на почетку једанаестог стиха, који има финално значење блиско каузалном, указује на циљ и последицу таквог дејства змија и шкорпија: „отпадање ногу до колена” (немогућност кретања; вечито мировање) и „отпадање руку до рамена” (немогућност делања; беспомоћност). Све ове особине јасно указују на смрт.

У песми „Марко Краљевић и аждаха” (Петрановић, 14) „црни Арапин” гради кулу „у приморју у крај мора црног” (стих 2) и у њој овакву тамницу:

- 10 Как’а му је проклета тавница,
 У тавници вода до кољена,
 А зелена шаша до појаса,
 А по њој се цилитају гује,
 У њу стави *неситу аждаху*,
 15 Све је храни од јунака месом,
 Све он хвата код мора јунаке,
 Покрај мора на обали сињој,
 Па јунаке баца у тавницу,
 Како кога баци у тавницу,
 20 Све их ждере *шаровита гуја*.

Овај опис тамнице подудар се у великој мери са оним из претходне песме: у њој је „вода до кољена”, препуна је гуја (шкорпије се не помињу) и место је на коме свакога чека сигурна смрт. За разлику од претходне, ова тамница се налази под кулом „крај мора црног” и оно што је у њој највећма застрашујуће је „несита аждаха”, која се назива и „шаровитом гујом”. Од посебног је интереса то да се фигура гутача у њој триплицира по принципу руских бабушки: на првом месту ту је „несита аждаха” (најопаснија међу гујама у тамници); на другом је тамница која „гута” јунаке и која се изједначава са гутачем; коначно, на трећем месту је сам власник куле и тамнице, „црни Арапин” који се у песми назива и „троглавим Арапином” (стихови 21, 244); када Марко Краљевић успе да изађе из тамнице и победи га са осталом „Србадијом”, своју победу запечатиће тако што Арапину „три арапске посијече главе” (стих 264). Троглавост „црног Арапина” јасно указује на то да се ради о бићу које је на истој митолошко-симболичкој линији са знатно распрострањенијим мотивом троглаве аждаје. На исту симболику, блиску мотиву хтонско-акватичног гутача, указује и његов стални епитет „црни” и место на коме живи „у приморју у крај мора црног” – овде је „црно море” пре митолошка него географска одредница и односи се на „онострано море”. Самим тим, и Марково тамновање у Арапиновој кули повезано је са идејом о Марко-

вом боравку у сфери смрти, избављењу из ње и повратку међу свој народ, за који успева да избори победоносну битку.

Месијански елементи у песмама и легендама о Марку су многобројни. У својим студијама о врховном богу старе српске религије Веселин Чајкановић указује на то да се овај бог, који је истовремено одговарао фигурама психопомпа и спасиоца, у периодима дугих борби и ратова претворио у бога рата. Он га доводи у везу са Марком и помиње предање по коме Марко никада и није умро, већ се повукао у пећину и ту чека да „куцне час ускрснућа свега племена српског“, када ће он сабрати „све Србе под један барјак и пред њима јуришати на Турке...и истребиће душмане“, или ће их протерати „преко сињег мора“ (Чајкановић 1994, III, 135–144). С обзиром на српски обичај „клицања предака“, односно призивања мртвих уочи неке важне битке (Чајкановић 1994, II, 116–120), Марково ускрснуће не треба никако схватити као метафору. Подразумева се да ће у тој одлучној бици на српској страни учествовати како живи, тако и њихови мртви преци, од којих је први управо Марко. У српској традицији не постоји ниједан заштитник народа који може да се изједначи са њим. Он народ спасава како од натприродних бића, тако и од турске тираније. Иначе, као што примећује Чајкановић, сами Турци су у колективној народној машти попримили атрибуте бића пакла, змија и змијских синова и изједначили се са митолошким створењима змијског типа, као што су але и аждаје (Чајкановић 1994, I, 393–404; II, 362). Ово је видно и у већ поменутих песмама о црном, троглавом Арапину. Самим тим и народна представа о периоду ропства под Турцима блиска је идеји о боравку у тамници са незаситим гутачем.

Интересантно је да у свим поменутих песмама Марко савлађује неман на исти начин: када она зине да га прогута, он прво савије десну ногу у колену, а затим је испружи, рашири ноге и њима развали чељуст и расцепа грло аждаје/гује. Иако мотив има извесне паралеле са сценом у којој се аждаја мучи да прогута јелена, чији су јој се рогови заглавили у грлу, много је већа сличност описане сцене са начином на који се у Волуспи, у скандинавској митологији, описује начин на који бог Видар успева да усмрти апокалиптичног вука Фенриса током Рагнарока, тј. битке добра и зла која означава смак света и крај златног доба. Читав догађај започиње тиме што море, узбуркано таласима које огромна змија Мидгард прави увијајући тело, преплављује земљу. Страшни вук Фенрис ослобађа се и разјапљује вилицу: горња досеже до неба, а доња додирује земљу; за то време Мидгард прска свој отров на све стране. Један вук прождире сунце, други месец. Предвођени Локијем, они се боре против богова у бици на пољу Видригр. Один се бори са Фенрисом, али га Фенрис прогута. Тада јаки бог Видар наследи на Фенриса, стаје једном ногом на његову доњу вилицу (на тој нози носи ципелу направљену од парчића коже узете

са прстију и пета ципела свих људи света и то његовој ноzi даје посебну снагу), а рукама граби горњу вилицу вука, затим разглављује вуку чељуст и пара му једњак (MacCulloch 1973, 164–168).

И у Марковом и у Видаровом случају јунак/бог се сукобљава са немани која гута јунаке/богове; он побеђује неман тако што ногом рашчеречи њену чељуст, а затим јој распара грло.

Вратимо се нашим песмама. У Вуковој и Петрановићевој јавља се интересантна семантичко-структурална паралела између две формуле:

у тамници вода до кољена,
од јунака кости до појаса;
(Вук)

у тавници вода до кољена,
а зелена шаша до појаса,
(Петрановић)

Очигледно се ради о формулама са идентичном семантичком функцијом, што указује на дубљу значењску блискост коју би могли имати мотиви „јуначких костију” и „зелене шаше”.

У песми из рукописа Милојка Веселиновића (Веселиновић, 107) лукави и превртљиви Варватина успева да Марка стрпа у своју тамницу, у којој се налази зелени гуштер („зилен гуштер”) који гута људе; када у тамници нема људи, једна „стара баба” га храни свакога дана са по три јагњета – што је мотив који указује на његову халапљивост, баш као и у случају „ненасите аждахе”.

Док се у претходном опису тамнице помиње „зелена шаша”, за коју је већ речено да је, када је у наведеној формули, блиска мотиву нагомиланих костију јунака, у Веселиновићевој песми зелена боја се јавља као стални атрибут гуштера–гутача. У српској традицији блискост зелене боје са смртоносном животињом види се и у формули „зелени вук” (која се уствари односи на сивкастог вука), као у песми „Марко Краљевић и вила бардарица” (Петрановић, 15):

’Ет отуда два зелена вука,
260 Привлаче се од јеле до јеле,
Ухватиће наске оба двоје
Истргати и мене и тебе.

Зелени гуштер из Веселиновићеве песме има свој пандан у „гуштер ламји” из песме „Марко Краљевић и Муса Кесеџија” из Сереза, која се налази у рукопису Стефана Верковића (Верковић, 34). Ова незасита „гуштер ламја” борави у царевој тамници у којој је заточен Марко Краљевић. Поистовећивање гуштера са ламјом додатно везује ово биће са идејом о халапљивости.

Иако се представа о ламји живо сачувала међу Словенима са простора југоисточног Балкана, она потиче из старовековне митологије, у којој је постојало неколико бића под овим именом (ламја/ламија). Тако се звало биће са лицем и грудима жене и телом змије за које се веровало

да живи у Африци, да се скрива крај путева и својим неодољивим звиждањем мами странце и прождире их. Ламија је било и име Посејдонове кћери, односно ћерке Бела и Либије, коју је Зевс волео. То је у Хери будило такву љубомору да је увек, када би се Ламија породила, гледала да јој дете усмрти. Неутешна и изобличена од бола, Ламија се повукла у једну пећину и претворила се у чудовиште које је прождирало децу других жена. Пуна мржње, Хера јој је чак одузела сан, али је Ламија захваљујући Зевсу добила способност да себи извади очи када то жели. Увек након што би се напила вина, чему је била веома склона, заспала би извадивши очи, које би тада чувала у посебној посудици. Тада је била безопасна. Опасна је постајала када је будна лутала дању и ноћу у потрази за својом омиљеном храном – децом (Noël 1991, 765–766; Grimal 1981, 303–304).

У традицији бакланских Словена представе о ламји су се изједначиле са представама о али, односно аждаји, тако да се ова три назива користе као синоними за исту врсту бића (Чајкановић 1994, V, 256–264; Бандић 1991, 162–164). Замишљане су као злотвори и штеточине које воде градоносне облаке, а живе како у тим облацима, тако и у пећинама, вировима и језерима. Веровало се да лако жедне и да су изузетно прождрљиве, па су чак могле да прогутају не само људе и животиње, већ и сунце и месец – тако су објашњавана њихова помрачења. Посебно су волеле да једу децу и места која су оне настањивале увек су била пуна дечијих костију и крви (Бандић 1991, 162–164).

У песми „Огнен дете и клета ламја“, забележеној с почетка двадесетог века у Кичевској области од казивача Славе Станојевића из села Крата (Думба и Јовановић, 8), појављује се прождрљива ламја која жели да прогута Огнена, сина Марка Краљевића. Марко по савету мајке сакрива сина крај језера на Дечанским ливадама и купује два товара леблебија и три сувога грождја да би се њима хранили соколи који ће чувати дете од ламје. Али ламја превари соколе тако што их намами на јаребице, те ови полете за њима и оставе дете, а ламја га затим уграби. Сакрије се „на дно у дубини“ језера. Соколи, један летећи ниско над земљом, а други високо по небу, траже дете по низинама, планинама и небу, али не могу да га нађу. На крају уђу у језеро и нађу троглаву ламју. Присиљавају је да изађе из језера. Својом сабљом Марко јој одсеца све три главе, а затим јој распори трбух. Из трбуха вади још увек живог Огнена.

Поново се срећемо са троглавим гутачем који живи у води или близу ње. Баш као и у случају аждаје која гута јелена (соларно-биокосмички симбол), овде се срећемо са мотивом хтонско-акватичног бића које гута дете чије име има јасне соларне асоцијације. Соколи који су дечакови чувари представљају такође соларне птице првога реда. На то да се ради о птицама са божанским атрибутима указује њихова способност да се крећу не само по земљи и ваздуху, већ и у води, где нису ништа мање за-

страшујући за своје непријатеље него што су ван ње: они зарањају у језеро и приморавају ламју да изађе пред Марка, који јој затим одсеца главе.

Да се не ради само о детету које се на симболички начин доводи у везу са сунцем, већ о младом сунцу у коме је отелотворен биокосмички принцип, можемо видети из једне знатно дуже и комплексније варијанте исте песме, која потиче из велешког краја; забележио ју је Михајло Ђ. Миладиновић (Миладиновић, св. 2, 431–441). У њој ламја која живи са друге стране Црног Мора, одлучује да прелети море, изједе пшеницу, винограде и јагањце Тиквешког поља и оде до Вароша града да би појела Марковог малог сина. Марко ово сазнаје док седи у хладној механи и испија вино; „сјајно Сунце са небеса” саветује Марка како да спаси дете: пошто је он добар јунак за другог, али себи добро не може да донесе, треба да узме сина десном руком и однесе га са два сокола у Качанску клисуру, где се у једној црној и тамној пећини налази Гино Звездалија; он је јунак над јунацима и Марков побратим, па ће детету бити добар чувар на земљи, а соколи ће чувати небо. Марко учини онако како му је рекло Сунце. Месец открива ламји где се дете налази и она одлази тамо, али не успева да га отме од Звездалије. Зато је Месец саветује да из магле испусти јаребице, јер Гино воли да лови, па ће се тако одвојити од детета. Ламја то учини, Звездалија оде у лов са соколима, а она прогута дете и одлети пут мора. Магла се диже и један од сокола примети да је дете нестало. Звездалија каже соколима да полете за ламјом, а он ће ићи на свом брзом коњу друмовима. Прво крећу соколи, а затим и Звездалија на свом летећем дорату, који му каже да завеже своје црне очи белом марамом да се не би уплашио од различитих „лавова” који настањују небо, али овај то ипак не учини. По доласку виде да су соколи већ извадили ламји очи. Звездалија узима свој жути буздован и распори ламју. Из њене утобе излази Марков син који је још увек жив. Тог истог трену, опустела земља крај мора напуни се пшеницом, грожђем и овцама. Звездалија каже телалима да иду у Варош и објаве свима који су остали без пшенице, грожђа и јагањаца, да дођу и узму колико им треба.

У овој епско-митолошкој песми борба за живот Марковог сина (за кога се у претходној варијанти каже да се зове Огнен) сасвим експлицитно поприма космичке димензије – у њу су умешани Сунце, Месец и Звездалија, а дете се поистовећује са биокосмичким принципом и плодношћу: оног момента када га Звездалија ослобађа из ламјине утробе, до тада опустела земља поново се пуни пшеницом, грожђем и јагањцима и производи земаљске плодности бивају враћени у руке људи.

Радња се паралелно одвија на небеском и на земаљском плану. То се остварује путем удвајања ликова, те тако имамо парове Месец – ламја, Сунце – Огнен, Звездалија – Марко. Последњи пар је посебно интересантан, јер се преко Звездалијиног лика јасно откривају и митолошки

аспекти Марковог.² Да се ради о његовом двојнику, види се не само из тога што је у претходној варијанти песме Марко тај који обједињује оба лика, већ и из описа обојице јунака: 1) бораве у сличним просторима (Марко своје време проводи у хладној механи, а Звездалија у пећини мрачне клисуре); 2) имају посебне коње, који су паметни и могу да лете;³ 3) исту врсту митолошке птице–савезника (два сокола); 4) исто омиљено оружје (буздован); 5) исти атрибут „јунака над јунацима.” Побратими су, тј. духовни сродници, а два побратимљена епска лика често могу да се јаве као замена за једно исто митолошко биће (Чајкановић, 1994, I, 219). Када се објашњава зашто ламји треба да се супротстави Звездалија, а не Марко, каже се да је Марко добар јунак да донесе добро другима, али не и себи. Из тога може да се закључи да би у случају Марковог покушаја да сам заштити сина тај подухват пропао, односно да би морали да умру или Марко, или Огнен. За разлику од претходне варијанте, у којој се Марко сам бори са ламјом и у којој постоји јединство епског и митолошког аспекта Марковог лика, у другој варијанти су та два аспекта одвојена, те се тако Марко као обичан смртник показује немоћним да изађе жив из задатка који се пред њега ставља. О каквој се врсти задатка ради показаће нам донекле Звездалијин лик.

Звездалија, како му и само име говори, припада сфери небеских јунака. Ипак, он борави у мрачним просторима у дубини земље (пећина, клисура), те се самим тим везује и за сферу подземне таме, тј. „онога света”. Када креће у потеру за ламјом, он каже соколима да лете у небо, а он ће на свом коњу ићи друмовима; непосредно затим он узлеће изнад небеса. Какви су то „друмови” којима језди Звездалија? Овде се вероватно ради о Кумовској слами, односно о Млечном путу, који у српским народним веровањима има посебан значај, пошто се замишља као пут којим душа умрлог одлази на небо вођена божанским кумом; атрибути божанског кума су у хришћанској интерпретацији пребачени на св. Јована и св. Аранђела, светитеље који у народу важе за заштитнике побратимства и кумства (о Кумовској слами види Чајкановић, 1994, V, 343–344). Кум као духовни сродник има задатак да олакша преласке иницијацијских граница. Чајкановић објашњава да је то мистични посредник између живих и њихових преминулих предака – како од ових последњих тре-

² Чајкановић га доводи у везу са Дабогом и Световидом (Чајкановић 1994, III, 135–144). О Марку као посреднику између људске и митолошке сфере, о њему као хероју који умире и у исто време убија, јунаку који привремено умире да би потом победио, о његовим сличностима са Марсом и вези његовог имена са прасловенским кореном – *мар* (= смрт, болест), који се такође везује и за воду, види Иванова 1997, 67–128.

³ Ова последња особина Шарца се у неким песмама изгубила, али често ни ту потпуно, пошто се чува у назнакама типа *Пак се ману преко поља равна// кано звезда преко ведра неба*» (стихови 59–60 песме „Марко Краљвић и дванаест Арапа“, Вук, II, 62).

ба тражити одобрење при свакој већој измени унутар породице (рођења новог члана, венчања), потребно је да кум као посредник дође у везу са умрлима и добије њихову сагласност (Чајкановић 1994, I, 373–380). Кум штити своје кумче при преласку „граничних зона” и помаже му да се његова иницијација успешно оконча. Ову мисију има и Звездалија, који је Марков побратим. Он обитава у тамним хтонским просторима у којима чува младо сунце. Када ламја ипак прогута дете, он одлази до места на коме она живи (с друге стране „црног мора”), тј. одлази у свет мртвих и доводи Марковог сина опет међу живе. Управо зато Марко, који је у овој варијанти песме лишен митолошког аспекта свога лика, с обзиром да је смртник, не може да обави Звездалијин задатак, а да при томе и сам не умре.

На територији насељеној македонским живљем, са обе стране границе према Грчкој, записане су варијанте песме коју је Христо Ђорђевић назвао „Женидба Петра Младожење” (Ђорђевић, 118), а Стефан Верковић „Удаја кћери краља Феодоша” (Верковић, 14). У њима млади Петар/Пеца младожења креће са својим кумом Марком Краљевићем и осталим сватовима по младу, али при поласку на пут заборавља да повезе и кола са вином; успут сватови ожедне, а младожења им каже да се стрпе док не стигну до дубоког бунара; стижу до бунара и младожења говори сватовима да распашу свилене појасе, вежу му их око рамена и плећа и спусте га у бунар да би им дохватио воде; они то ураде, али у бунару се налази „тешка ламја”/„љута змија халовита” која гута младожењу; ни Марко, ни остали сватови не могу да му помогну; касније ће га избавити горска вила, „стара Јуда”.

Као и у претходним песмама, и у овој се јавља јунак кога нема гута (овог пута не у тамници, већ у бунару), али успева да се ослободи захваљујући натприродном посреднику, горској вили.

Финална запажања

На основу коментарисаних примера види се да се мотив гутача јавља у следећим контекстима:

1. Неман гута соларног јелена (биокосмички симбол).
2. Неман хоће да прогута Марка Краљевића који је у тамници, тј. већ је у сфери хтонског.
3. Неман гута соларно дете (биокосмички симбол).
4. Неман гута младожењу.

Сви ови модели имају идентичан крај: жртва гутача успева да се избави нечијим посредништвом. Тако јелена ослобађа Милош (уз вили-

ну асистенцију), Марка избавља девојка/баба која је задужена да доноси храну аждаја, Огњена ослобађа Марко/Звездалија, а младожењу вила.

Избављење јунака доноси нови квалитет заједници или самом јунаку: ослобађање јелена је повезано са враћањем воде/живота бићима из горе; ослобађање Марка доноси победу Србима; избављење Огњена омогућује људима да поново располажу земаљским плодовима; спасење младожење приближава јунака реализацији његове женидбе.

У првом и у трећем случају соларна и биокосмичка природа жртве указује на повезаност мотива са идејом о годишњем циклусу „умирања” и „рађања” сунца, које се додатно акцентује у трећем моделу тиме што је жртва мало дете, па се самим тиме драма његовог ослобађања везује за логику која прати ритуални прелаз новорођенчета. У четвртом моделу такође постоји логика ритуалног прелаза јер младожењин боравак у бунару/утроби халовите змије, тј. његово излагање смрти и ступање у њен простор, треба тумачити у складу са логиком нупцијалног иницијацијског умирања и поновног рађања (умирање чедних младенаца зарад рађања полно активних јединки). Коначно, у другом моделу (Марко у тамници), у коме јунак борави у сфери смрти и успева да из ње победоносно изађе, митолошки модел пренесен је на епско-историјско поље значења и доведен је у везу са идејом о националном ослобођењу.

У свим поменутиим случајевима фигура гутача је поистовећена са рептилима (гује/змије, гуштери) и бићима која се замишљају као њима блиска (аждаје/але, ламје); сви они се изједначају са бићима смрти, а победа над њима постиже се натприродном интервенцијом и иницира нови почетак. Ова представа је архетипске природе и као таква она има своје дубље психолошко значење које је Јунг повезивао са идејама о препуштању несвесном (случај Јоне који борави у киту, односно мраку, несвесном), односно о борби са несвесним, које се обично везује за јунака који се бори са аждајом; овај последњи мотив Јунг доводи у везу са победом ега над регресивним, несвесним тежњама, односно са сукобом са „сенком” кроз који појединац осветљава несвесно, ослобађа се и сазрева (Јунг 1996, 129).

ЛИТЕРАТУРА

- Бандић 1991 — Душан Бандић, *Народна религија Срба у 100 појмова*, Београд: Нолит.
Божовић — Крсто Божовић, *Гусларске песме*, Етнографска збирка САНУ, бр. 249.
Верковић – Стефан Верковић, *Српске народне песме из Сереза*, Етнографска збирка САНУ, бр. 282/2.
Веселиновић — Милојко Веселиновић, *Усмене народне песме из Македоније и Старе Србије, Пирота и Мораве*, Етнографска збирка САНУ, бр. 20.

- Вук 1958 — Вук Стефановић Караџић, *Српске народне пјесме. Књига друга у којој су пјесме јуначке најстарије*, Просвета, Београд. (Прво издање: 1823).
- Green 1992 — Miranda Green, *Animals in Celtic Life and Myth*, London – New York: Routledge.
- Grimal 1981 — Pierre Grimal, *Diccionario de la mitología griega y romana*, Barcelona – Buenos-Aires: Paidós.
- Думба и Јовановић — Лазар Думба и Јован Јовановић, *Епске песме из Македоније* Етнографска збирка САНУ, бр. 225-1, св. 2.
- Ђорђевић — Христо Ђорђевић, *Песме македонских Срба из околине Ђевђелије*, Етнографска збирка САНУ, бр. 308.
- Иванова 1997 — Радост Иванова, *Повраћена вода. Одлике митолошког слоја епског циклуса песама о Марку Краљевићу*, *Расковник* 87–90, 67–128.
- Јунг 1996 — Карл Јунг, *Човек и његови симболи*, Београд: Народна књига, .
- Kulišić 1973 — Špiro Kulišić, *Значај slovensko-balkanske i kavkaskе tradicije u proučavanju stare slovenske religije*, *Godišnjak X*, Centar za balkanološka ispitivanja Akademija nauka i umjetnosti BiH 8, Sarajevo, 189–212.
- MacCulloch 1973 — John Arnott MacCulloch, *The Celtic and Scandinavian Religions*. Westport – Connecticut: Greenwood Press Publishers. (Прво издање: 1948).
- Миладиновић — Михајло Ђ. Миладиновић, *Народне песме из Македоније*, Етнографска збирка САНУ, бр. 262/2.
- Недељковић 1990 — Миле Недељковић, *Годишњи обичаји у Срба*, Београд: Вук Караџић.
- Noël 1991 — J. F. M. Noël, *Diccionario de mitología universal*, Barcelona: Edicomunicación.
- Петрановић 1989 — Богољуб Петрановић, *Српске народне пјесме из Босне и Херцеговине. Трећа књига у којој су јуначке пјесме старијих времена*, Сарајево: Свјетлост. (Прво издање 1870).
- Рыбаков 1981 — Борис Александрович Рыбаков, *Язычество древних Славян*, Москва: Академия наук СССР – Отделение истории – Институт археологии.
- Трубарац 2010 — Ђорђина Трубарац, *Мотив јунака који ослобађа јелена из чељустии аждаје у српској народној поезији – тумачење мотива у контексту њему блиских митологема*, *Језик, књижевност, промене. Књижевна истраживања* (ур: Весна Лопичић, Биљана Мишић Илић), Филозофски факултет, Универзитет у Нишу, 353–366.
- Трубарац 2011 — Ђорђина Трубарац, *Мотив јелена златокрилца и његове митолошко-религијске конотације у српској традицији*, *Жива реч. Зборник у част проф. др Наде Милошевић-Ђорђевић* (ур: Мирјана Детелић, Снежана Самарџија), Београд: Балканолошки институт САНУ, Филолошки факултет Универзитета у Београду, 639–650.
- Чајкановић 1994 — Веселин Чајкановић, *Сабрана дела из српске религије и митологије I, II, III, V*, Београд: Српска књижевна задруга–БИГЗ–Просвета–Партедон.
- Chevalier, Gheerbrant 1983 — Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Rječnik simbola*, Zagreb: Nakladni zavod MN.

Djordjina Trubarac Matic

THE SWALLOWERS

Summary

The traditions of peoples all over the world know about different animals and monsters who swallow human beings, celestial bodies, or other elements of nature. Within the Serbian, Macedonian, and Bulgarian traditions this role chiefly belongs to snakes, and demons, ala, and lamia. This paper offers an analysis of the image of a swallower, as well as the modalities of this motif and its appearance in the tradition of the Balkan Slavs. It also points to its different semantic layers, and to the mythic roots common to all the images of the swallower-animals.

Лидија Делић*

Институт за књижевност и уметност
Београд

ЗМИЈА, А СРПСКА¹ ЗМИЈА У ПРОСТОРНОМ КОДУ

*Serpent mythology is arguably the most widespread
mythology known to mankind.*
Robert T. Mason

Апстракт: Искуство и перцепција простора од фундаменталног су значаја за концептуализацију времена и света уопште, поготово у систему митског мишљења, које непросторне разлике посредује просторним и у том облику их непосредно представља. Захваљујући аналогiji између одређених аспеката змије као симбола и симболичких димензија просторних категорија, међу њима се у традицијској култури успоставља постојана веза, па се змија по правилу ситира у дно Космичке вертикале (у њеним различитим варијететима – дрвета, стуба, палице/штапа, људског тела итд.). Поред поновљивости, карактеристичне за формуле, овај спрег просторне позиције и типске митско-фолклорне фигуре поседује и генерички потенцијал формула (позиције и кретање змије у простору детерминишу одређена сижејна решења), што води закључку да би теорија формула и формулативности – која се до сада углавном базирала на анализи лексичког и метричко-синтаксичког плана – морала укључити и поменути просторно-симболички код.

* E-mail: lidija.boskovic@gmail.com

¹ Наслов рада парафразира наслов песме Милосава Тешића „Шљива, а српска“, а одабран је стога што доста сликовито указује на методолошку неминовност да се у анализама овог типа универзалан принцип сегментације простора и универзална симболика змије илуструју примерима из конкретних традиција, у датом случају из српског/јужнословенског усменог стваралаштва.

Рад је настао у оквиру пројекта *Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду* (№ 178011), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Кључне речи: змија, простор, формула/формулативност, Axis mundi, Arbor mundi ouroboros, caduceus, Axial rod, очи, Марко Краљевић, Млада/св. Недеља

Досадашње теорије формуле, међу којима је свакако најутицајнија Пери–Лордова (Lord 1990), углавном су се заснивале на анализи лексичког и метричко-синтаксичког плана, између осталог и стога што се формулативност у тој равни већ на први поглед издваја као *differentia specifica* усменог у односу на писани дискурс.² Све више се, међутим, осећа потреба да се у изучавања формулативности усмене поезије и прозе укључе и они слојеви текста који нису лексички, односно метрички условљени. Усмена импровизација, ма како овисна о језику, има чврсто основу и у једном сасвим специфичном симболичком коду. Реч је преваходно о сликама или ситуацијама које се у оквирима различитих жанрова и различитих сижејних реализација препознају као стабилна, густа језгра значења и које, као својеврсна „арматура“, држе и генеришу оно што се у језику усменог „текста“ догађа.³

Од три основне категорије које конституишу симболичко мишљење (простор, време, број) простор се једини опажа чулима.⁴ Отуда је и

² Писану књижевност такође одликује одређена мера формулативности. Пресудна је, међутим, „густина“ формуле, која је у усменој књижевности неупоредиво већа (уп.: Детелић 2008, 120).

³ Формула се у том кључу поима као сегмент система традиционалне културе, а не (само) конкретне језичке реализације или варијације (у комбинацији с метричким обрасцем): „[...] епика нуди читав спектар формула у различитим фазама применљивости, или – боље речено – различитог степена клишетираности истовремено [...] утисак да се отуда формира залиха или заједнички фонд готових формула за одређену етничку, социјалну или ситуациону групу певача из темеља је погрешан. Једини заједнички фонд који сви певачи без разлике деле самим тим што су припадници традицијске културе одређеног типа, јесте сама та култура и традиција на којој се она заснива. Из ње долази прилив нових или додатних значења који усмену реч одржава у животу, а да ли ће он у песму доспети као мотив, формула, песничка слика, фигура или нешто друго – заправо је техничко питање, односно питање избора средстава које сваки певач решава за себе” (Детелић 1996, 104). Нешто слично запажа и Немања Радуловић у вези са сликом Космичког дрвета: „[...] Сви примери истичу стабилност саме слике, чак и када се флуидно меша са сроднима или се инвертује; њено чување сведочи о формулативности. Да ли ћемо ово назвати мотивом или сликом питање је терминологије [...] вреди размислити о визуелном карактеру формула, тј. формули као слици“ (Радуловић 2011, 546).

⁴ Размишљајући о феномену и природи времена, Томас Ман управо истиче да човек нема чуло којим опажа време, док простор опажа чулом вида и додира: „[...] Дакле, шта је време? [...] ’Ми простор опажамо својим органима, чулом вида и чулом пипања. Лепо. Али којим чулом опажамо време?’“ (Ман 2006, 69); „[...] Ова појава је могућна зато што ми немамо унутрашњег органа за опажање времена, зато, дакле, што смо апсолутно неспособни да сами по себи и без спољњег ослонца, ма и са приближном поузданошћу одредимо ток времена“ (Ман 2006, 539). Уп.: „We cannot observe time itself – if time even exist as a thing in-it-self“ (Lakoff – Johnson 1999, 138).

просторна оријентација – основна човекова оријентација.⁵ На то, између осталог, указује чињеница да се временске метафоре по правилу заснивају на просторним категоријама („чекање се *одужило*“, „та је епизода остала *иза* мене“, „недеља се *приближавала*“, „свратићу на *кратко*“, „*продужићу* боравак“ итд.) (уп.: Lakoff, Johnson 1999, 139–161; Johnson 2007: 6–12), али и читав низ експеримената који је показао да концептуализација времена зависи од непосредног доживљаја и искуства простора.⁶ Слично је и с појмом броја, што се може илустровати елементарним аритметичким операцијама: „[...] ако је задато да се наведе збир од 7 и 5 или разлика између 7 и 5, то само значи да од 7 треба бројати 5 корака *унапред* или *уназад*. Дакле, одлучујући моменат је то што број 7, иако задржава своје *место* у првобитном низу, ипак истовремено треба узети у једном новом *’смислу’*, дакле он важи као *полазна тачка* једног новог низа у коме сад преузима улогу нуле“ (Kasirer III 1985, 219; италић Л. Д.).

У основи, може се говорити о три типа простора:

– *математичком* (еуклидовском, „метричком“), бесконачном и хомогеном; елементи тог простора јесу искључиво одредбе положаја у координатном систему и ван те релације, тог „положаја“ у коме се узајамно налазе, немају још и неки самосталан „садржај“; другим речима, тај простор није супстанцијалан; он, уз то, нема ни фаворизованих праваца;

– *физичком* („физиолошком“, „простору силе“ и чулног опажања), који је, за разлику од претходног, коначан и испуњен „садржајем“ (ниједан сегмент физичког света није бесконачан нити „непопуњен“ материјом); у њему су се, захваљујући природним силама (гравитацији пре свега) и позицији/перцепцији човека, издвојили одређени правци и смерови и опозициони парови: горе – доле, испред – иза, десно – лево, близу – далеко;

– *митском*, који у односу на физички поседује додатан ниво раслојавања и хетерогенизације, јер се у њему, поред сегментације коју познаје физички простор, срећу симболички и значењски акценатовани делови,

⁵ У тексту „Шта значи: оријентисати се у мишљењу?“ Имануел Кант показује како „[...] свеколика оријентација почиње чулно осетном разликом, наиме осећањем разлике између десне и леве руке, па се затим уздиже у сферу чистог, математичког опажања, да би се најзад подигла до оријентације у мишљењу уопште, у чистом уму“ (Kasirer II 1985, 101; италић Е. К.; уп.: Kasirer I 1985, 131).

⁶ Тако су, рецимо, особе које су најпре прочитале реченицу „Next Wednesday’s meeting has been moved forward two days“ („Састанак следеће среде померен је два дана унапред“), на питање када је иницијално био заказан састанак давале различите одговоре – Monday/Friday (понедељак/петак) – у зависности од тога да ли су седеле на фиксираној столици и ка себи привлачиле за ту прилику припремљену и монтирану покретну платформу или су седеле на клизној столици која се кретала ка истој таквој, али фиксираној платформи (Johnson 2007, 10).

који се, као „свети“, битно разликују од неакцентованог, „профаног“ остатка (Kasirer II 1985: 92–101).

Искуство и перцепција простора јесте, како је већ речено, од фундаменталног значаја за концептуализацију времена и света уопште. У митском мишљењу опажање простора показало се основним моментом утолико што је „у том мишљењу владала тежња да се све разлике, које оно поставља и обухвата, преиначе у просторне разлике и да се у том облику непосредно представе“ (Kasirer II 1985: 101); или, ако се ствар обрне, могло би се рећи да се једном од основних одлика митског мишљења показала његова тенденција да просторне категорије додатно и вишеструко семантизује. Ниједан од већ поменутих опозиционих/релационих парова физичког простора није остао имун на ту „акцију“ митског мишљења: *близу* је постало „своје“, *далеко* „туђе“; *испред* – „живот“, *иза* – „смрт“;⁷ *десно* и *лево* су у локалним варијантама традицијских култура и конкретним веровањима и представама постајали позитивно или негативно конотиранни.⁸ Најзначајнија и семантички и симболички најслојевитија опозиција несумњиво је, међутим, опозиција *горе* – *доле*, и она у архаичним (али и модерним културама) има бројне варијетете. Космичка вертикала (*Axís mundi*) представљана је тако у виду стуба, планине, стуба дима/ватре, лестви,⁹ ужета, штапа, али и у антропоморфном и фитоморфном коду: сликом Одина на Идграсилу, Исуса на крсту, Богородице, Сефирота у кабали, Да Винчијевог витрувијанског човека и сл., односно Космичким дрветом (*Arbor mundi*) у најразличитијим варијететима (бор, јела, кипарис, јасен, јабука, липа, божићна јелка...). При том је, по правилу, успостављана аналогија између делова људског тела, Светског дрвета и Космичке

⁷ У веровањима и предањима нека демонска бића представљена су без леђа (Раденковић 2008: 103). Забрана освртања у традиционалним културама темељи се на истој симболичкој структури: на представи да се *иза* налази простор демонског, хтонског, оностраног и да се гледањем уназад може отворити канал између света мртвих и света живих и овај други угрозити.

⁸ Десна страна се углавном види као позитивна (што је вероватно мотивисано чињеницом да је већина човечанства деснорука), али не без изузетака.

⁹ Јаковљеве лествице – које повезују небо и земљу, по којима се анђели пењу и спуштају и на чијем врху се налази бог, који шаље уснулом Јакову поруку – сликовит су и очит приказ Космичке вертикале:

„А Јаков отиде од Вирсавеје идући у Харан.

И дође на једно мјесто, и ондје заноћи, јер сунце бјеше зашло; и узе камен на оном мјесту, и метну га себи под главу, и заспа на оном мјесту.

И усни, а то лествице стајаху на земљи а врхом тицаху у небо, и гле, анђели Божји по њима се пењаху и слажаху;

И гле, на врху стајаше Господ и рече: ја сам Господ Бог Аврама оца твојега и Бог Исаков; ту земљу на којој спаваш теби ћу дати и сјемени твојему“ (Мој. 1, 28, 10–13).

вертикале, односно космоса самог (Meletinski b. g., 216), а дату аналогију баштинили су кабалистичко учење и већина езотеричних редова.¹⁰

Упркос амбивалентности коју змија поседује у традиционалним културама,¹¹ у просторном космичком моделу њена позиција доста је јасно дефинисана. Она се ситуира у дно Светске осе – у корен Дрвета света у фитоморфном, и под ноге у антропоморфном коду – и сходно томе задобија сижејне улоге и домене.¹²

Библијска традиција везује је за дрво спознања добра и зла, чији је плод змија понудила Еви и узроковала, у јудео-хришћанској интерпретацији, човеков изгон из раја. Грчки мит такође зна за „рајски врт“ и чудесно дрво које чува змијолико чудовиште: реч је о јабуци златних плодова у врту Хесперида и њеном легендарном чувару Ладону. По митском предању, Мајка Земља поклонила је златно јабуково дрво Хери као венчани дар и она га је засадила у свом божанском врту, који је лежао на падинама планине Атланта. Кад је Хера открила да Атлантове кћери Хеспериде, којима је поверила дрво на чување, поткрадају јабуке, поставила је увек

¹⁰ Дрво живота у Кабали састоји се од три стуба: десног (мушког), левог (женског) и средњег и поклапа се са деловима људског тела: највиша сефира одговара глави, најнижа стопалима, средња плексусу. Дрво живота чини основ свих кабалистичких магијских ритуала. Магијска пракса одвија се од највише сефире према најнижој, док се медитацијска пракса одвија обрнуто, од најниже према највишој. Ово се поклапа с традиционалном праксом бајања, односно истеривања нечисте силе из организма, такође тесно скопчаном с представама о значају и симболици простора („[...] вишеструко подизање камена, са деловима тела као мером [...] подсећа на магијски (егзорцистички) поступак, такође уклопљен у 'телесни код' (особито у бајању од страха – страх се 'истерује' из главе, срца, стомака, ногу, уз карактеристично додиривање земље на крају)“; Ђорђевић 2009, 236). „Сведенборг је у *Arcana coelestia* још у 18. веку покушао да, у складу са [...] категоријом универзалне адекватности изгради свој 'систем' интелигибилног света. Ту коначно пада свака просторна баријера, јер као што је човека могуће одразити у свету, тако је уопште све оно што је најмање могуће одразити у највећем, а све оно што је најдаље – у најближем, па је, тако, с њим и суштински једнако. Према томе, као што постоји посебна 'магијска анатомија', у којој се одређени делови људског тела изједначају са одређеним деловима света, тако постоји и митска географија и космографија, у којој се, саобразно истом основном погледу, описује и одређује склоп Земље“ (Kasirer II 1985, 99–100).

¹¹ Змија спаја мушку и женску, ватрену и водену симболику, негативно и позитивно начело; отровна је и лековита, има штетна и апотропејска својства (Гура 2001: 212). Симбол је плодности, подмлађивања и регенерације, мудрости, здравља, снаге, бесмртности и вечности (спирала/круг; *ouroboros* – змија која гута свој реп), али поседује и хтонске црте (грех, Сатана, веза са светом мртвих и подземљем). О комплексности овог симбола у српској (али и широј) традицији уп.: Костић 1998.

¹² Када се у виду имају велики усмени корпуси, по правилу се могу срести и супротни примери (змај се у традицији балканских Словена може, рецимо, наћи и на врху дрвета; Беновска-Сџбова 1995, 134; према: Радуловић 2011, 543). То, међутим, не угрожава концепцију и логику основног модела. О симболичким ликовима змије у различитим традицијама, њеној вези са сунцем, космичким дрветом, божанствима и сл. уп.: Herring 1907; Mason 1999. О мотиву сукоба змије и орла уп.: Wittkower 1939.

будног чувара, змијолико чудовиште Ладона, који се склупчао око дрвета. Ладона је убио Херакле, а Хера је поставила Ладонов лик у сазвезђу змије (Grevs II 1974, 136–138).

И у старијој Еди описано је чудесно дрво – јасен Игдрасил (Yggdrasil) – у чијем се корену налази змај Нидхог (Nidhogg), а на врху орао; посредник међу њима је веверица Рататоск: „Знам јасен да стоји, зове се Yggdrasil, високо дрво, смочено бијелом мокрином; оданде долази роса што пада на долове, стоји увијек зелен на кладенцу суђенице Урд“; „Рататоск се зове вјеверица којој је трчати уз јасен Yggdrasil. Њој ваља одозгор понијети орлову ријеч и рећи ју Nidhoggy доље“ (према: Katičić 2008, 83–84). Врховни бог нордијске митологије – Один – жртвовао је себе на Игдрасилу. Након што је девет дана и ноћи провео разапет на дрвету сазнао је тајну руна, захваљујући којој је могао враћати мртве у свет живих. Чином распећа и ускрснућа стекао је магијска знања и могућност да предвиђа будућност, посећује подземни свет и мења обличје.¹³

Позиција змије у простору кодира се и путем људског тела. На бројним статуама Богородица је приказана како стоји на змији, а на иконама и с голубом изнад главе (змија – птица/под ногама – изнад главе). Оваква иконографија доводи се у тумачењима хришћанске провенијенције у везу с текстом *Постања* и епизодом у којој бог проклиње змију због тога што је наговорила Еву на грех:

„Тада рече Господ Бог змији: кад си то учинила, да си проклета мимо свако живинче и мимо све звијери пољске; на трбуху да се вучеш и прах да једеш до својега вијека.

И још међем непријатељство између тебе и жене и између сјемена твојега и сјемена њезина; оно ће ти *на главу стајати* а ти ћеш га у пету једати“ (Мој. 1, 3, 14–15; италики Л. Д.).

Мотив змије под ногама јавља се, међутим, и у пелашком миту о постању света, у којем се, као и у *Првој књизи Мојсијевој*, говори о одвајању неба од воде. У њему прва богиња – Еуринома – попут Богородице у хришћанској иконографији, пригњечује змију Офиона петом:

„У почетку се богиња свих ствари, Еуринома, подиже нага из хаоса, али не нађе ништа чврсто на шта би стала те зато одвоји воду од неба, играјући усамљена на таласима. Играла је тако крећући се према југу, а ветар који је покретала својом игром, учини јој се као нешто ново

¹³ И иначе, свако биће или тело разапето између неба и земље реплицира у одговарајућем коду слику *Axiss mundi*: било да је реч о Јаковљевим лествама, стабљици пасуља, Светском дрвету, Едину, Исусу или змији разапетој на крст/дрво, **Богородици под** чијим је ногама змија и изнад чије је главе голуб. Тек веза с Космичком вертикалом и способност кретања по њој, а тиме и медијације између сфере доњег и горњег омогућују ексклузивна знања и способност повезивања света живих и света мртвих (ваксрснуће).

и нарочито, као надахнуће за стварање. Окрећући се око себе, она дохвати северни ветар, протрља га рукама и, гле чуда! Појави се велика змија Офион. Да би се загрејала, Еуринома поче да игра све жешће, што код Офиона изазва похоту, те он обави њене божанске удове и споји се с њом [...] Она потом узе на себе облик голубице и, лежећи на таласима извесно време, снесе свеопште јаје [...] Еуринома и Офион изабраше за свој дом Олимп, али Офион тада поче да вређа Еуриному, хвалишући се како је он сам створио Свемир. На ово га она сместа пригњечи петом, изби му зубе, па га затим прогна под земљу у мрачну пећину“ (Grevs I 1974, 27).¹⁴

Змија се постојано везује и за *штап*, веома стару – и вероватно најстилизованију – варијанту *Axisa mundi*. Међу најстаријим сачуваним симболима змија које се увијају око Светске палице (*Axial rod*) јесу слике сумерског божанства подземља Нингишзид-е (*Ningishzida*, сум. *dnin-ḡiš-zid-da*), чије име значи „господар доброг дрвета“,¹⁵ и богиње Доњег Египта из прединастичког периода *Wadjet* у виду кобре која се увија око свитка папируса.¹⁶ Египатски бог Тот, којег су александријски неоплатоничари идентификовали с Хермесом Трисмегистусом и Меркуром, приказиван је како се ослања на штап око којег се увија змија (често и с пером у коси) (Howey 2005, 18). Хермесов кадуцеус и Асклепијев и Мојсијев штап млађи су од поменутих представа више од миленијума. Символика и иконографско решење су, међутим, исти: штап око којег се увија змија, често сликан или вајан с крилима на врху (кадуцеус), представљао је Светску осу (са змијом у дну и птицом/крилима на врху), а власника човеком или богом који је могао да се креће и посредује између доње и горње космичке сфере. Природно је отуда што се овај атрибут везао с једне стране за Хермеса (Меркура, у римској варијанти), који је, као гласник богова, повезивао два света, људски и божански, „доњи“ и „горњи“, а с друге стране за Асклепија/Ескулапа, легендарног исцелитеља и бога медицине, јер је уобичајен шамански концепт лечења подразумевао одлазак „лекара“ по знање из другог, „вишег“ света. Исти симбол преузели су у средњем

¹⁴ У Плутарховом бележењу сан који је предсказао будућу Темистоклеову славу садржи све елементе везане за традиционалну представу о Космичкој оси и животињама везаним за њене половине: „Темистокле је сањао да му се око тела обмотала змија, онда се успузала до врата и када је додирнула његово лице претворила се у орла који га је ухватио канцама и понео увис, дуго носио и онда спустио на штап златног гласника што се изненада појавио“ (према: Kembel 2004, 94).

¹⁵ „Ningishzida is a Mesopotamian deity of the underworld. His name in Sumerian is translated as 'lord of the good tree' by Thorkild Jacobsen“ (<http://en.wikipedia.org/wiki/Ningishzida>; 9. децембар 2011).

¹⁶ Ваџет (*Wadjet*) – „Зелена“ – названа је по боји биљке од које је прављен папирус. Стилизација препознатљиво везана за египатске фараоне – *Uraeus* – јесте симболички приказ ове богиње (реч је о фигури кобре чија се глава налази изнад чела фараона и штити га; симбол је краљевског достојанства и божанске природе фараона).

веку различити езотеријски редови, јер су се окултне, мистичке доктрине и праксе заснивале на представи о стицању знања техникама екстазе и досезању виших нивоа знања и свести, а, посредством њих, у XX веку, и институције модерне медицине и фармацеутска индустрија.¹⁷

Змија на штапу је, најзад, Мојсијев атрибут. Иако се дати симбол за легендарног избавитеља Јевреја из египатског ропства могао везати и стога што је Мојсије комуницирао с богом на Синају и преносио, попут Хермеса, божје поруке и законе људима, интерпретатори се превасходно позивају на епизоду спасавања Јевреја од змија, које је разгневени Бог послао на незадовољан народ који се, гладан и жедан, кретао пустињом:

„Потом пођоше од горе Ора к Црвеном Мору обилазећи земљу Едомску, и ослаби дух народу од пута.

И викаше народ на Бога и на Мојсија: зашто нас изведосте из Мисира да изгинемо у овој пустињи? Јер нема ни хљеба ни воде, а овај се никаки хљеб већ огадио души нашој.

А Господ пусти на народ змије ватрене, које их уједаху, те помрије много народа у Израилу.

Тада дође народ Мојсију и рекоше: згријешисмо што викасмо на Господа и на тебе; моли Бога нека уклони змије од нас. И Мојсије се помоли за народ.

И Господ рече Мојсију: начини змију ватрену, и метни је на мотку, и кога год уједе змија, нека погледа у њу, па ће оздравити.

И начини Мојсије змију од мједи, и метну је на мотку, и кога год уједе змија он погледа у змију од мједи, и оздрави“ (Мој. 4, 21, 4–9).

Хијерограм који се доводи у везу с Хермесовим кадуцеусом (Howey 2005: 3) – уреус (Uraeon/Uraeus)¹⁸ – пронађен је на готово свим простори-

¹⁷ „The link between Hermes and his caduceus and medicine seems to have arisen by Hermes links with alchemy. Alchemists were referred to as the sons of Hermes, as Hermeticists or Hermeticists and as „practitioners of the hermetic arts”. By the end of the sixteenth century, the study of alchemy included not only medicine and pharmaceuticals but chemistry, mining and metallurgy. Despite learned opinion that it is the single snake staff of Asclepius that is the proper symbol of medicine, many medical groups have adopted the twin serpent caduceus of Hermes or Mercury as a medical symbol during the nineteenth and twentieth centuries. Like the staff of Asclepius, the caduceus became associated with medicine through its use as a printer’s mark, as printers saw themselves as messengers of the printed word and diffusers of knowledge (hence the choice of the symbol of the messenger of the ancient gods). A major reason for the current popularity of the caduceus as a medical symbol was its illinformed official adoption as the insignia for the Medical Department of the United States Army in 1902“ (Blayney 2002).

¹⁸ Овде је назив/симбол схваћен знатно шире него у египатској традицији, где означава богињу Wadjet у виду кобре, односно фигуру кобре на глави фараона. Дати симбол састоји се од три дела: соларног диска, крила сокола/орла и змије. Рудолф Витковер истиче да се симбол иницијално састојао од диска и крила и да је означавао Хоруса, а да је змија касније додата (Wittkower 1939, 296).

ма и у готово свим древним цивилизацијама (Персија, Египат, Мексико, Кина, Грчка, Италија, Велика Британија, Хиндустан, Камбоџа итд.). Реч је о симболу соларног божанства, у којем наместо штапа, ознаке *Axiss mundi*, фигурира круг – ознака Сунца, опет с препознатљиво позиционираном змијом у дну и крилима у горњем делу (о датом хијерограму у различитим културама и варијететима: Howey 2005). Индикативно је, међутим, да се симбол уреуса често комбинује с људском фигуром, која у стојећем ставу, како се већ могло видети, јесте један од модалитета Светске осе. Тако је, рецимо, персијско соларно божанство Азон представљено фигуром човека с прстеном око појаса, змијом испод прстена и крилима изнад њега (Howey 2005, 4).

Од најстаријих цивилизација до данас, у различитим културним и географским зонама, змија се, како се већ на основу овог легитимичног прегледа могло видети, постојано везује за Космичку вертикалу, односно њено дно, било да је оно представљено у виду корена дрвета, подземља или подножја планине, позиције испод људских или богињиних стопала и сл. Сходно томе она је за себе везала и читав систем значења генерисан на основу бинарне логике архаичног мишљења: у космогонијским митовима она је постала отеловљење примордијалног Хаоса, симбол „космичких Вода, Мрака, Ноћи и Смрти, једном речи, аморфног и виртуелног, свега онога што још нема никакав ’облик’“ (Eliade 2004, 38). Победа над првобитном Змијом, Аждајом или сличним чудовиштем јесте стога стваралачки чин *par excellence*, који се даље реплицира у обредно-обичајној пракси.¹⁹

У (реконструисаном) индоевропском „основном“ миту, змија/змај фигурира као противник бога Громовника (Иванов, Топоров 1974; уп.: Belaj 2007, 89–140; Katičić 2008, 181–264).²⁰ У епским интерпретацијама

¹⁹ У Индији се, рецимо, камен темељац поставља на месту за које астролог означи да је „изнад Змије која држи свет“: „Пре но што зидари поставе камен темељац, астролог им одреди тачку која се налази управо изнад Змије која држи свет. Мајстор зидар деље један колац и забија га у тло, управо у означену тачку, да би добро причврстио главу Змије. Камен-темељац се затим ставља изнад коца. *Поменути камен се тако налази тачно у ’Центру Света’*. Али, са друге стране, чин оснивања понавља космогонски чин: забијање коца у главу змије и његово ’причвршћивање’ представља подражавање примордијалног чина Гоме и Индре, који је, према *Риг Веди* ’прикуцао Змију у њеној рупи’ (VI, XVII, 9) и ’одрубио јој главу’ (I, LII, 10)“ (Eliade 2004, 42–43; италић М. Е.).

²⁰ Сукоб бога грома/соларног божанства и змијоликог/змајоликог чудовишта опште је место светских митологија. У грчкој митологији Зевс громовима побеђује Тифона, „највеће чудовиште које се икад родило“ и затвара га под планину Етну. Тифон је од бедара наниже био „само огroman сплет змијурина, а његове су руке, које би, кад их испружи, досезале стотину морских миља у оба правца, имале безброј змијских глава уместо шака“ (Grevs I 1974, 27). Бог сунца – Аполон – стрелама усмрћује змију Питона (Grevs I 1974, 77). У индијској митологији змија Нага у рату је с Гарудом, сун-

и сижеима који баштине нешто од те древне приче (комплекс о змајеборству) змија и њој изоморфна бића јесу демонски противници протагонисте и посредно се везују за доњи пол светске осе (мада ни протагонисти сами нису лишени змајевских атрибута) (Пешикан-Љуштановић 2002; Перић 2008а, 15, 46–55; Радуловић 2011, 537). Тако се, на пример, антитеза између Марка Краљевића и Мусе Кесеције успоставља не само у социјалном (краљица/„љута Арнаутка“), већ и у просторном коду – Марко је рођен на чардацима (горе), у свили и злату, а Муса на „плочи студеној“ (доле), код оваца (које се у словенској традицији везују за Волоса/Велеса, Громовниковог противника):

„Ако т’ и јест родила краљица
 На чардаку на меку душеку,
 У чисту те свилу завијала,
 А злаћеном жицом повијала,
 Одранила медом и шећером;
 А мене је љута Арнаутка
 Код оваца на плочи студеној,
 У црну ме струку завијала,
 А купином лозом повијала,
 Одранила скробом овсенијем [...]“
 (СНП II, бр. 67)

Мотив повијања црном вуном (струком) асоцира детаљ карактеристичан за белоруске басме и слику Космичког дрвета како га оне виде:

„На равном пољу, на сињем мору стоји дуб широка лишћа. Под тим су дубом старе овце, овце од прошле године, црна вуна. На тој вуни лежи змија змијска“;

„На равном пољу је јабука, под том јабуком је гнијездо од руна црнога овна; а у том гнијезду је змија“;

„На мору, на океану, на брзом бујању, стоји липов грм; под тим грмом лежи бијел камен, на бијелом камену црно руно, у црном руно лежи змија шкорпија“ (према: Katičić 2008, 72–74).

Мотиви црне вуне и змије, постојано везани за корен Светског дрвета у белоруским басмама, у песми „Марко Краљевић и Муса Кесеција“ прошли су кроз епску реинтерпретацију, па јунак рођен на камену, код оваца, повијен у црну струку – има змију на срцу. Та змија јесте сигнал змајевитости и јуначке изузетности (Новак ковач говори Марку да је

чевом птицом. У египатској – змија Аепеп, симбол хаоса, свако јутро атакује на Сунчев брод. У већ поменутом нордијском миту зло је симболизовано змијом/змајем Нидхогом (Nidhogg), који се увија око Дрвета Света (Yggdrasil) (над којим је орао) и покушава да исиса живот из њега. Христ је такође представљан у облику орла, а његова борба са Сатаном у виду сукоба птице и змије (уп.: Wittkower 1939, 312–314).

само једну бољу сабљу исковао од Маркове и то бољем јунаку – Муси Ке-сеџији), али и симболичка веза с доњим полом Светске осе.²¹

С друге стране, у усменој епици позиција змије и змијоликих чудовишта симболички се кодира и независно од „основног“ мита, путем артефаката традиционалне архитектуре и реалне праксе становања: јунаци пију, разговарају и спавају „на чардацима горњим“, док се робље баца у мемљиве и влажне подруме пуне гуја и акрепа:²²

Оћера га двору бијеломе,
Па га тури на дно у тамницу;
Тамница је кућа необична,
У њојзи је вода до кољена.
А у води гује и акрепи,
Гује пију, а акрепи ију [...]
(СНП III, бр. 48)

У предањима о закопаном благу, које је, по природи ствари, под земљом, често у корену дрвета, змија је, по правилу, чувар и заштитник тог блага (Карановић 1989: 80). У једном типу бајки она је, пак, животиња која креће из корена стабла и угрожава птиће у крошњи дрвета. Убивши је, јунак бајке стиче неопходног помоћника – захвалну птицу, која га на крилима износи из подземног царства (Радуловић 2011, 536; уп.: Ајдачић 2004б, 226). Аналогна слика среће се у усменој лирици:

Јабука се вјетру моли,
Да јој гране не одломи:
„Да мој вјетре, не ломи ме!
Ја сам теби род родила:
Сваку грану дв’је јабукe,
А на врху и четири;
На врх соко гн’јездо вије,
Змај соколу поручује:
'Ако пуштих жива огња,
Гн’јездо ћу ти опалити,
Тиће ћу ти пофитати’ [...]“
(СНП I, бр. 664; уп.: HNP V, br. 14; Katičić 2008, 76–78)²³

²¹ Змију која лежи на трећем Марковом срцу и у неким варијантама након његове смрти одлази у гору М. Детелић доводи у везу с древном владарком подземног света (Детелић 1992: 62).

²² О половима чардак – подрум у различитим контекстима и варијететима уп.: Детелић 1992, 157–171.

²³ Аналогна слика јавља се у *Илијади*, у виду знамења на основу којег Калхант прориче исход похода на Троју:

„[...] Стајасмо око врела код светих олтара и вечним бозима хтедосмо тада стоволовке жртвоват’ пуне испод лепог платана куд бистра текла је вода.
Ту нам се знамење веље указало: стравична змија;
крвава беше одозго, а Диве је посла на светлост;
измиле она испод олтара и скочи на платан;

Читав низ предања везује је за корен храста (Беновска-Събкова 1992, 131–143, 160; према: Ајдачић 2004б, 228), док се у лирици јужних и бајању источних Словена она јавља у корену јеле и кипариса (Ајдачић 2004б, 228), али и јабуке, раките, липе итд.²⁴ У свим жанровским варијацијама константно је, дакле, везивање змије за корен (космичког) дрвета и дно Светске осе.

Кретање змије навише, као у поменутом типу бајки, представља инцидент у уређеном космичком систему и по правилу је негативно конотирано.²⁵ У поменутиим бајкама она угрожава живот птића, односно птичје потомство, што је и вид актуализације просторне опозиције посредством сукоба између птице, која као летач припада сфери *горњег*, небеског, и змије, која се као гмизавац по природи ствари везује за *доње* и подземно. У другим жанровским оквирима, видећемо касније, кретање навише такође је сигнал атака на уређени космички (али и социјални/културни) модел.

Осим за корен дрвета, змија се по истој, просторној логици везује и за камен, пошто он као нежив, хладан, непомичан, јалов поприма из-

врапчићи млади, нежна још деца, беху на стаблу
стиснув се под лишће онде на његовој највишој грани;
осам их беше, а девета мати што их излегла;
змија их стане да гута, а они цвиљаху болно,
мати облетати стане за драгим породом цвилећ,
змија се извије те је жалосну зграби за крило;
а кад врапчиће младе и њихову мајку прогута,
тада знамење створи од змије бог што је посла;
јер од ње учини камен син подмуклице Крона [...]"

(Илијада 1985, II, 305–319; уп.: Катић 2008, 81–83)

Описани догађај Калхант тумачи као знак да ће Ахејци опседати Троју девет година – колико је змија прогутала птица – и да ће град пасти десете. Мотиви птице/орла и змије јављају се као лош знамен по Тројанце пре похода на ахејске бродове и у XII певању Илијаде (200–207) (уп.: Wittkower 1939, 308; аутор се на истом месту осврће на још неке помене сукоба змије и орла у класичној књижевности и историографији – код Ескила, Софокла, Аристофана, Хорација, Аполонија, Диодора, 308–312).

²⁴ Поменуто дрвеће јавља се у низу белоруских басми против змијског уједа: „На равном пољу, на сињем мору стоји дуб широка лишћа. Под тим су дубом старе овце, овце од прошле године, црна вуна. На тој вуни лежи змија змијска“; „На равном пољу је јабука, под том јабуком је гнијездо од руна црнога овна; а у том гнијезду је змија“; „На мору, на морској ували стоји грм раките, у том грму је овнујско руно, у том руну лежи змија Шкорпија“; „На мору, на океану, на брзом бујању, стоји липов грм; под тим грмом лежи бијел камен, на бијелом камену црно руно, у црном руну лежи змија шкорпија“ (Катић 2008, 72–74).

²⁵ В. Белај разлог сукоба између Индре и Змије у реконструисаном индоевропском миту налази управо у томе што Змај запоседа простор који му по природи ствари не припада: „Змија је доплазила на Гору, тамо гдје јој није мјесто. Гора је Громовникова, а Змија је козмички принцип нереда. Њезино плажење на Гору није обично планинарење, него представља нарушавање козмичкога реда. Громовник једноставно мора отјерати уљеза и успоставити првобитни ред“ (Белај 2007, 103; италики В. Б.).

разито хтонске конотације и фигурира као симболички аналогон дна Космичке осе. Рефлекс дате представе и симболичке аналогije змија – камен опажа се у словенској антители где се вила и змија (које се, и иначе, по разним основама могу довести у везу) ситуирају на опречне половине просторне вертикале:

Боже мили, чуда великога!
 Што процвиље у Бањане горње?
 Да л' је вила, да ли гуја љута?
 Да је вила, *на више* би била;
 Да је гуја, *под камен* би била (...)
 (СНП IV, бр. 1)²⁶

Уколико се нађе у простору који јој у основи не припада, змија поприма другачије атрибуте. Док се везује за земљу она гмиже, „мили“, „лази“, „крије ноге“ („Крије као змија ноге“); у небеском простору, пак, постаје „љута змија *крилатица*“ или „змија *шестокрила*“, као у кругу песама о сукобу јунака метаморфа – Бановић Секуле и турског цара (Богишић, бр. 19; СНП II, бр. 85, 86) – у обличју змије и сокола,²⁷ у којем се препознају трагови приче о претворби и надметању чаробњака и древни образац о борби између Громовника и његовог демонског противника (Чајкановић 1994а, 400–401; Радуловић 2005, 40–42; Перић 2007, 47–55; Перић 2008б, 174–182).

²⁶ Уп.: „То је љута из камена гуја,/Љута гуја Шеховић-Османе“ (СНП IV, бр. 5). Дата симболичка веза могла би се наћи и у основи клетве ђакона Јована и његово „ђеце триста луде“ којом покушавају да спрече инцест између цара Стефана и његове сестре Роксанде:

Добро јутро сирота Роксандо!
 А да Бог да и Богородица,
 Ак' узела мила брата свога,
 Божја од вас не остало трага,
 До ван змије и камена станца!

(„Душан хоће сестру да узме“; СНП II, бр. 27)

И у веровању да се змије терају бацањем камена од себе (Гура 2001, 214) успоставља се симболичка еквиваленција између змије и камена. Горгоне, демонска бића грчке митологије, жене–змије, погледом су претварале месо у камен.

²⁷ „Цар се Турски сазда у сокола,
 Па одлеће небу под облаке,
 Припази га Бановић Секула,
 Па се сазда у шарену гују,
 Па одлеће небу под облаке,
 Те Турскога цара уватио,
 Донесе га Јанку на чадора.“

(СНП II, бр. 86)

У песми из Богишићевог зборника (бр. 19) нема метаморфозе, али Секула пред царевим шатором пушта из недара и сокола и змију, који, борећи се у ваздуху, налећу на шатор војводе Јанка. Ово атипично сижејно решење проиходи, вероватно, из специфичне поетике бугарштица (уп.: Делић 2010, 317–332).

Змајевита природа Бановић Секуле (Чајкановић 1994а, 401–403) (његово епско презиме у бугарштицама јесте Драгуловић/Дракуловић) (уп.: Пешикан-Љуштановић 2002, 34) учинила је, све су прилике, да се у назначеном сижејном обрасцу овај јунак веже за змију. Активирањем просторног кода, и из тог кода проистекле симболике животиња које се налазе на супротним половима вертикале, призван је, међутим, негативан аспект змије, што је у поменутом сижејном обрасцу водило смрти јунака: идентификујући се с позитивним, горњим, соларним принципом („Зашт’ да стрељам сивога сокола/Кад сам и сам рода соколова?“) (СНП II, бр. 85), Секулин епски ујак, војвода Јанко, стреља змију и тиме усмрћује сестрића. Значења генерисана из просторног сегментирања космоса надвладала су у датом случају симболичке аспекте везане за змајевиту/змијску природу епског јунака.²⁸

Митско мишљење карактерише тежња за кумулирањем, мултипликовањем, стапањем аналогних слика или парова значења. Опозиција *горе* – *доле*, како је на почетку речено, једна је од најпродуктивнијих и најслојевитијих у том смислу и „преклопљена“ је с читавим низом сличних антитетичних спојева: поред већ поменутог *птица* – *змија*, ту су и светло – тама, сунце – мрак, бело – црно, небо – земља/подземље, вид – слепило, топло – хладно, глас – тишина, живот – смрт итд. Семантичка и симболичка „близина“ међу наведеним паровима водила је алтернирању аналогних елемената, због чега се, рецимо, у лирској песми која типски сегментира простор, у корену дрвета наша змија, а на његовом врху сунце (Целакоски 1987, 208; према: Ајдачић 2004б, 229; Радуловић 2011, 545). Ове две одлике митског мишљења – варирање и усложњавање исте основне релације/опозиције и међусобно алтернирање аналогних елемената – генерисале су бројне поетске слике и метафоре, између осталог и оне које укључују мотиве дрвета (његовог корена и врха), змије, птице,

²⁸ Змија на јунаковом срцу такође је један од детаља који би се могао доводити у везу са змајевитошћу јунака. У датом случају, међутим, можда би се могло размишљати и о ширем космогонијско-историјском, односно митско-епском контексту: змију на срцу по правилу поседују јунаци (и јунакиње) старије генерације хероја (гиганти) или епски антагонисти који су физички супериорни над јунацима (Муса Кесеџија, Џидовка дјевојка, војвода Момчило у неким варијантама итд.). Физичка надмоћ као и умножен број органа (два или три срца) и гигантски стас, сигнал су архаичног уобличења. Отуда би се везивање змије за тај тип јунака могло можда тумачити у контексту универзалне демонизације старих богова и хероја, њиховог измештања на маргину (Тартар, шуме) и демонизације (змија као сигнал и симбол „доњег“, односно хтонског/подземног). Нова генерација грчких богова потиснула је, тако, стару генерацију – гиганте Титане – у Тартар. Уп.: „Дивови су врло стари демони, који су презрени и прогнани из свих крајева где су ухватила корена нова божанска нумина, и који су одавно на путу да буду елиминисани и заборављени. Као такви, налазе се они у планинама и неприступачним шумама [...]” (Чајкановић 1994в, 272).

сунца, али и ока, као једног од сунчевих аломорфа,²⁹ што је деривирало читав низ формулативних склопова и сижејних решења.

Мотив испијања очију везује се у усменој поезији за две животиње: гавранове/вране и змије. У првом случају реч је о епском детаљу заснованом на историјским и биолошким реалијама, пошто су гавранови и вране одиста стрвинари и последњи судионици крвавих попршта. Таквима их види и традиција везана за Косовски бој:

Кад нам не даш Секуле нећака,
Не дамо ти три аршина платна,
Већ га води на Косово равно,
Па га подај црним гавранов'ма,
Нек му они црне очи пију,
Очи пију, бело лице грде.
(СНП II, бр. 85)³⁰

У другом, пак, случају нема никакве реалне подлоге поетској слици, односно формули, па би се њена исходишта морала тражити у специфичној, симболичкој сфери:

²⁹ „У једној химни Ригведе описује се како је свет произашао из тела човека, Пуруша. Свет је тај Пуруш, јер је настао на тај начин што су богови овога принели као жртву и од његових удова, раскомаданих сходно техници жртвовања, створили појединачна створења. Они су делови света, попут органа човековог тела. Брахмана је био његова уста, руке су му постале ратник, бедра *vaisya*, а од ногу је потекао *sudra*. Месец је настао од његовог духа, а од очију је настало Сунце, а од уста Индра и Агни; из даха је произашао Ваји. Од магле је настао простор испуњен ваздухом, од главе је постало небо, од ногу земља, а од уха стране света; овако су они саздали светове“ (Ригведа X, 90) (Kasirer II 1985, 98–99; италић Л. Д.). Стари Египћани су на Сунце гледали као на око бога Ра. Хорусово око један је од најпознатијих симбола (бог Хор/Хорус се, иначе, сукобљава с демонском Змијом код дрвета сикоморе; уп.: Радуловић 2011, 537). Једна од химни Хору идентификује очи са Сунцем и Месецом:

Твоје су очи Сунце и Мјесец,
твоја глава је небо,
твоја стопала су други свијет.
(према: Belaj 2007, 30)

У нордијској митологији Один такође има једно око које сија као Сунце. Хришћански Бог назива се „сведидећим оком“ и представља амблемом ока, а око је и чест идеограм на гранама дрвета света у средњовековној орнаментици на надгробним споменицима (Толстој 1995, 279).

³⁰ „Кад дођоше у Котаре равне,
Али стоје два врана гаврана
На Тадину лицу бијеломе,
Очи пију, б'јело лице грде;
Ал говори од Сења Иване (...)“
(СНП VI, бр. 57)

Уп.: Вук III, бр. 42; Вук VI, бр. 59; HNP IV, бр. 30; HNP VIII, бр. 20; HNP IX, бр. 26; KX II, бр. 59; САНУ III, бр. 30 (гавран, врана и орао алтернирају често и на позицији животиње/животиња које једу месо јунака).

Мало време за тим постајало,
 Разбоље се млада Павловица,
 Боловала девет годин' дана,
 Кроз кости јој трава проницала,
 У трави се љуте змије легу,
 Очи пију, у траву се крију.
 (СНП II, бр. 5; уп.: Krstić 1984, F 3, 1, 3, 20)³¹

У антропоморфном кључу *очи* фигурирају аналогно *сунцу* у космоичком, јер се везују за категорије *светло/светлост/видљиво* и *живо*.³² Стога се иста симболичка основа препознаје и у претходно цитираним стиховима, односно формули испијања очију, и у клетви „Аој сунце, гуја те попила!” (Матица, бр. 158) и, уопште, предањима о томе како је змија прогутала сунце, његове зраке, испила му очи и сл. (Гура 2001, 212),³³ с тим што се у другом случају активира најшири, космоички оквир, а змија поприма атрибуте митског гутача (Прор 1990, 404). Аналогија се, дакако, успоставља и у просторном коду (мада он није примаран), јер су и сунце и очи реално позиционирани *горе*, на *небу* (или у већ поменутој лирској стилизацији, у крошњи, на *врху* Космоичког дрвета), односно у *глави*.

Већ описани просторни модел и позиционирање змије у њему пројектован је и на низ лирско-епских песама које тематизују огрешење Марка Краљевића о забрану лова недељом и избегавању казне којом заштитница тога дана – св. Недеља (у неким варијантама Млада Недеља) – покушава да санкционише његово понашање. Испод хришћанске патине назире се, међутим, далеко дубљи и комплекснији слојеви и значења, јер св. Недеља – и као заштитница лова, односно биће које санкционише лов у непримерено време, и путем везе са змијом – асоцира најпре вилу, а потом и древну богињу лова,³⁴ односно судбине/под-

³¹ Мотив ослепљења змије (бодењем очију) (о томе: Сикимић 2001, 46–47; ту је дата и релевантна литература) могао би се посматрати као својеврстан митски и симболички „негатив“ датог фолклорног топоса.

³² У традиционалним културама виђење и невиђење изједначавају се с представама о живима и мртвима, односно животу и смрти (Ivanov 1979, 397–401).

³³ По предању, змија је изгубила ноге када је сунце проклело јер га је ујела за око (Гура 2001, 213).

³⁴ „Многобројне теракоте с територије југоисточне Европе које приказују женске, често куротрофне фигуре, доказују егзистенцију великог женског божанства плодности у религији преисторијског становништва овог дела Европе. То је божанство било врло слично грчкој Артемиди, чија је света животиња јелен. Доласком Келта у ове крајеве вероватно је формирано једно мушко божанство идентично с Цернуносом, које је преузело углавном функције старог женског божанства. Хришћанство није унело готово никаквих знатних промена у стари култ. Захваљујући томе ми у данашњим обичајима можемо открити по које старо божанство и његов култ, у овом случају велико божанство вегетације и смрти, чија је света животиња јелен“ (Srejić 2001). Рефлексом овог божанства могла би се сматрати вила која у песми јаше јелена и зауздава га змијама. У песми коју је Вук објавио у оквиру „особито митологичких“

земља,³⁵ мада би и сам мотив лова недељом могао имати веома архаична исходишта.³⁶ У датом кругу песама јунак не атакује само на хришћанску норму (недељни одлазак у цркву, молитва), већ и на простор (гора) и домен (лов) који штити св. Недеља и бива због тога безмало усмрћен. Епска стилизација сусрет јунака и изоморфног женског лика – виле – види сасвим другачије. Сусрет епског јунака с вилом у гори, на води, завршава се погубно по њу.³⁷

Веза између лирско-епске и епске стилизације архаичне матрице најочитија је у песми из збирке Симе Милутиновића, где Марко данима

(СНП I, бр. 234) протагониста је девојка која у многоне подсећа на женско ратничко божанство, али и вилу (гради чудесну цркву, седи за златним столовима, намиче самур-калпак на очи, држи сабљу преко крила, бије цареву војску буздованом). Коња шарца оседлава „јелен-рогом“, а ошибује га и зауздава „љутом змијом“:

Јелен-рогом шарца оседлала,
 Љутом га је змијом зауздала,
 Још га љућом змијом ошибује;
 Сама иде пред цареву војску.

Девојка у епилогу савладава три царево војске, а цара, што је посебно индикативно – ослепљује.

³⁵ „Веза између змије и змаја очувала се у предању и веровањима, али се у епици – осим Секулиних метаморфоза [...] тешко може успоставити. Облик гује узима и св. Недеља кад кажњава Марка што лови на њен дан [...] а показаће се да су змије у тесној вези и с вилама, које чак могу узети и њихов лик [...]“ (Детелић 1992, 62). М. Детелић успоставља аналогију између змије, виле, св. Недеље, св. Петке и суђеница (бабе) јер имају исте сужејне функције и просторне домене и доводи их у везу с древном богињом подземља: „[...] гуја о којој је овде реч много се лакше уклапа у контекст митологема о Громовнику и његовој породици, који смо помињали када је било говора о св. Петки и Недељи. Видели смо тада да је змија једна од хтонских животиња у које се претварају деца Громовникове жене, онда кад она постане владарка подземног света. Као и сва слична божанства (Фрија, Јунона, Хеката), и ова богиња има власт над судбином (пређа и предеђе) и у стању је да уводи у вештину прорицања. Такве ингеренције она има зато што јој је природа хтонска, и у томе између ове богиње и свих других хтонских бића, демонских као и божанских, нема велике разлике“ (Исто).

³⁶ На Божић се ритуално одлази у лов и мрси први пут од уловљене дивљачи: „Ко на Божић улови тицу, ловиће целе године“; у Рожајама је обичај да „домаћин на Божић, до ручка, отидне у лов, јер се верује да ако тога дана улови какву дивљач, ловиће целе године“ (Ђорђевић 1939, 81–84). О вези овог лова с божанским ловом сведочи и чињеница да се уловљена дивљач (врабац најчешће) суши у *оцаку* (Ђорђевић 1939, 82), који је једно од кључних културних места (уп.: Чајкановић 1994б, 233–235). Марков лов у датом кругу варијаната одвија се „светом“ недељом („у недељу свету“), што би могао бити пандан и одјек божјег лова у свето време, који обред, обичај и песма касније понављају. Један круг хајдучко-ускочких песама тематизује лов на Божић (Геземан 2002, 93–101), док се у обрасцу исповести грешног хајдука, где се, као и у песмама о лову на Божић, пева о атаку на црквене сакраменте, јављају ликови св. Петке и св. Недеље.

³⁷ О датом тематском кругу: Детелић 1992, 65; Иванова 1997, 67–128; Карановић 1998, 35–45; Ајдачић 2004а, 138–140.

јаше кроз гору и наилази на воду Јабуку, из које излази змија и прихвата се његовог коња, а онда и врата:

Подранио Краљевићу Марко,
 подранио у лов у планину,
 не моли се богу у неђељи,
 но отиде лов ловити зором.
 Лов ловио три бијела дана,
 лов ловио, ништа не добио,
 пак се врну натраг низ планину,
 а кад био на воду Јабуку,
 а то с' нешто засја у Јабуку,
 Марко гле'ну у воду студену,
 ал' у води змију сагледао,
 змија му се коња прифатила,
 пење му се уз коња Шарина,
 пак се с коња Марка прифатила,
 око грла Марку се обвила,
 обвила се седамнаес' путах.
 (СМ, бр. 153)³⁸

У датој песми инсистира се на кретању змије *навише*: она је најпре у води/под водом, потом на коњу, па на Марковом грлу. Песма из збирке Љубише Рајковића Кожељца прецизно, пак, прати *спуштање* змије у процесу довођења ствари „у ред“ и то посредством комбинованог антропо- и фитоморфног кода. Сестра најпре зове змију на свој *врат*, па на своја *недра*, па је прима на *крило*, да би је коначно спустила *под* ружу румену:

„Скин' се, гујо, моме брату с врата
 Па се савиј сеји *око врата!*“
 Ћути гуја, ништа не говори.
 „Скин' се, гујо, моме брату с врата
 Па се савиј сеји у *недарца!*“
 Ћути гуја, ништа не говори.
 „Скин' се, гујо, моме брату с врата
 Па се савиј сеји у *криоце*:
 Да те носим у башту зелену,
 Да те метнем *под ружу* румену,
 Да те раним медом и шећером,
 Да те раним за годину дана.“
 (Антологија 1998, бр. 4)

Кретање змије *навише* представља, дакле, атак на јунака, као и кретање змије ка сунцу или соларном божанству у миту; кретање *наниже* – успостављање реда адекватним просторним позиционирањем. Анало-

³⁸ У датом кругу варијаната реч је о класичном случају „замењене ловине“, тј. сусрета са судбином (уп. : Детелић 1996, 64–70).

гно симболичко значење налази се и у основи руског веровања да се стенице и буве могу отерати ако се у кућу унесе мртва змија с речима: „Змија у кућу – стенице напоље!“, а потом окачи било где *близу пода*, јер ако се окачи *више од очију*, домаћин ће ослепети (Толстој 1995, 273). Змија је, дакле, са становишта људске заједнице адекватно ситуирана у простору и функционална уколико је *доле*, близу пода; уколико се измести горе, *изнад очију*, постаје по ту заједницу и појединца унутар ње фатална. Њени просторни домени и импликације из њих проистекле аналогни су и у словенском, односно реконструисаном индоевропском миту, али и у митовима других култура, времена и географских зона. Спрега змије с дном Космичке вертикале/кореном дрвета показује се стога једним од најчвршћих места готово свих светских традиција, својеврсним визуелним топосом и формулативним и генеричким језгром многих мотива и сижејних образаца, између осталог – и у јужнословенској и словенској усменој култури.

ЛИТЕРАТУРА

- Ајдачић 2004а – Дејан Ајдачић, О вилама у народним баладама, *Прилози проучавању фолклора балканских Словена*, Београд: Научно друштво за словенске уметности и културе, 132–153.
- Ајдачић 2004б – Дејан Ајдачић, О чудесном дрвету у народним песмама балканских Словена, *Прилози проучавању фолклора балканских Словена*, Београд: Научно друштво за словенске уметности и културе, 226–243.
- Belaj 2007 – Vitomir Belaj, *Hod kroz godinu: pokušaj rekonstrukcije prahrvatskoga mitskoga svjetonazora*, 2 izmijenjeno i dopunjeno izdanje, Zagreb: Golden Marketing – Tehnička knjiga.
- Беновска-Събкова 1992 – Милена Беновска-Събкова, *Змеят в българския фолклор*, София.
- Blayney 2002 – Keith Blayney, The Caduceus vs the Staff of Asclepius (Asklepian 03), до-ступно на: <http://drblayney.com/Asclepius.html#Friedlander>
- Геземан 2002 – Герхард Геземан, Лов на Божић, *Студије о јужнословенској народној епизици*, избор, превод и поговор Томислав Бекић, Београд–Нови Сад: Завод за уџбенике и наставна средства–Вукова задужбина–Матица српска, 93–101.
- Grevs I 1974 – Robert Grevs, *Grčki mitovi I*, prevela Gordana Mitrinović, Beograd: Nolit.
- Grevs II 1974 – Robert Grevs, *Grčki mitovi II*, prevela Gordana Mitrinović, Beograd: Nolit.
- Гура 2001 – Александар Гура, Змија, *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*, (ред. Светлана М. Толстој и Љубинко Раденковић), Београд: Zepter Book World, 211–214.
- Делић 2010 – Лидија Делић, 'Секула се у змију претворио': симболички слојеви и епска дијахронија, *Фолклор, поезика, књижевна периодика: зборник радова посвећен Миодрагу Матићком* (ур. Станиша Тутњевић), Београд: Институт за књижевност и уметност, 317–332.

- Детелић 2008 – Мирјана Детелић, *Формулативност и усмена епска формула: атрибути бело и јуначко у српској десетерачкој епици, Српско усмено стваралаштво: зборник радова* (ур. Ненад Љубинковић, Снежана Самарџија), Београд: Институт за књижевност и уметност, 119–145.
- Детелић 1996 – Мирјана Детелић, *Урок и невеста. Поетика епске формуле*, Београд – Крагујевац: Балканолошки институт САНУ – Центар за научна истраживања Универзитета у Крагујевцу и САНУ.
- Детелић 1992 – Мирјана Детелић, *Митски простор и епика*, Београд: САНУ, АИЗ „Досије“.
- Ђорђевић 1939 – Тихомир Р. Ђорђевић, *Лов на Божић, Белешке о нашој народној поезији*, Београд: Државна штампарија Краљевине Југославије, 81–84.
- Ђорђевић 2009 – Смиљана Ђорђевић, 'Превођење' фолклора: једно бањашко предање о Милошу Обилићу и стицању јуначке снаге, *Моћ књижевности: Интеграција Ана Радин*, (ур. Мирјана Детелић), Београд: Балканолошки институт САНУ, 227–247.
- Елијаде 2004 – Миџа Елијаде, *Sveto i profano: priroda religije*, preveo Zoran Stojanović, Beograd – Lačarak: Alnari – Tabernakl.
- Илијада 1985 – Хомер, *Илијада*, превео Милош Н. Ђурић, Нови Сад: Матица српска.
- Ivanov 1979 – Vjačeslav V. Ivanov, Kategorija 'vidljivo' – 'nevidljivo' u tekstovima arhaičnih kultura, prevela Gordana Jovanović, *Treći program*, leto 1979, 397–401.
- Ivanov, Todorov 1974 – В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов*, Москва: Академия наук СССР – Институт славяноведения и балканистики – Издательство „Наука“.
- Иванова 1997 – Радост Иванова, *Повраћена вода* (одлике митолошког слоја епског циклуса о Марку Краљевићу), *Марко Краљевић: историја, мит, легенда*, приредио Ненад Љубинковић, *Расковник*, пролеће–зима, 67–128.
- Johnson 2007 – Mark Johnson, *As Time Goes By, Yearbook of Comparative and General Literature* 53, 5–19.
- Karanović 1989 – Zoja Karanović, *Zakopano blago – život i priča*, Novi Sad: Bratstvo – Jedinstvo.
- Карановић 1998 – Зоја Карановић, *Мотив забрањене воде у јуначкој традицији балканских Словена, једно могуће тумачење, Књижевна критика XXVII*, Београд, 35–45.
- Katičić 2008 – Radoslav Katičić, *Božanski boj. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*, Zagreb – Mošćenička Draga: Katedra Čakavskog sabora Općine Mošćenička Draga – Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.
- Kasirer I 1985 – Ernst Kasirer, *Filozofija simboličkih oblika, Prvi deo: Jezik*, prevela Olga Kostrešević, Novi Sad: Dnevnik – Književna zajednica Novog Sada.
- Kasirer II 1985 – Ernst Kasirer, *Filozofija simboličkih oblika, Drugi deo: Mitsko mišljenje*, prevela Olga Kostrešević, Novi Sad: Dnevnik – Književna zajednica Novog Sada.
- Kasirer II 1985 – Ernst Kasirer, *Filozofija simboličkih oblika, Treći deo: Fenomenologija saznanja*, prevela Olga Kostrešević, Novi Sad: Dnevnik – Književna zajednica Novog Sada.
- Kembel 2004 – Džosef Kembel, *Heroj sa hiljadu lica*, prevod Branislav Kovačević, Novi Sad: Stilos.
- Костић 1998 – Софија Н. Костић, *Култ змије код Срба*, Ужице: Кадињача.

- Krstić 1984 – Branislav Krstić, *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*, priredio Ilija Nikolić, Beograd: SANU.
- Lakoff, Johnson 1999 – George Lakoff, Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York: Basic books.
- Lord 1990 – Albert B. Lord, *Pevač priča 1–2*, prevela Slobodanka Glišić, Beograd: Idea.
- Ман 2006 – Томас Ман, *Чаробни брег*, превод Милош Ђорђевић (I–V), Никола Половина (VI–VII), Beograd: Новости.
- Mason 1999 – Robert T. Mason, „The Divine Serpent in Myth and Legend“ (<http://www.scribd.com/doc/8624312/The-Divine-Serpent-in-Myth-and-Legend>)
- Meletinski b. G – E. M. Meletinski, *Poetika mita*, preveo Jovan Janićijević, Beograd: Nolit.
- Перић 2007 – Драгољуб Перић, Песма 'Секула се у змију претворио' као епски сиже о шаманској борби чаробњака (реторика жанра), *Зборник синхроничко и дијахроничко изучавање врста у српској књижевности*, Нови Сад: Филозофски факултет Нови Сад – „Дневник“, 47–55.
- Перић 2008a – Драгољуб Перић, *Териоморфни јунаци словенске епике: Волх Всеславјевич и Змај Огњени Вук (компаративно-типолошка анализа)*, Beograd: Beogradска књига.
- Перић 2008b – Драгољуб Перић, Шаманска борба зооморфних јунака у словенској епици, *Славистика XII*, 174–182.
- Пешикан-Љуштановић 2002 – Љиљана Пешикан-Љуштановић, *Змај Деспот Вук – мит, историја, песма*, Нови Сад: Матица српска.
- Prop 1990 – Vladimir Jakovljević Prop, *Historijski korijeni bajke*, prevodilac Vida Flaker, Sarajevo: Svjetlost.
- Раденкович 2008 – Люубинко Раденкович, Великаны, дикие и инные 'чужие' люди, *Etnolingwistyka 20*, Lublin, 95–106.
- Радуловић 2005 – Немања Радуловић, Две метаморфозе у нашој епици, *Свет речи XI/19–20*, 40–42.
- Радуловић 2011 – Немања Радуловић, Дрво света. Проблем поетике једноставних облика на примеру једне формулне слике, *Жива реч: зборник у част проф. Др Наде Милошевић Ђорђевић*, (ур. Мирјана Детелић, Снежана Самарџија), Beograd: Балканолошки институт САНУ – Филолошки факултет Универзитета у Београду, 535–550.
- Сикимић 2001 – Биљана Сикимић, Свеци црева мотају, *Култ светих на Балкану*, (ур. Мирјана Детелић), *Лицеум 5*, Крагујевац: САНУ – Центар за научна истраживања Универзитета у Крагујевцу, 39–87.
- Srejskić 2001 – Dragoslav Srejskić, Jelen u našim narodnim običajima, *Elektronsko izdanje*, Beograd: Zajednički poduhvat TIA Janus i Ars Libri, Ars libri i Kremen, Biblioteka Lavirint, Knjiga 10 (<http://www.rastko.rs/arheologija/srejski/c/srejski-jelen.html>)
- Толстој 1995 – Никита Иљич Толстој, *Језик словенске културе*, Ниш: Просвета.
- Herring 1907 – Charles Edward Herring, *The Worship of Creative Energy as symbolized by the Serpant*. A Dissertation presented to the New York University for the degree of Doctor of Philosophy (1907?) (<http://www.scribd.com/doc/40406967/12/Chapter-XV>).
- Howey 2005 – Oldfield M. Howey, *The Encircled Serpent: Study of Serpent Symbolism in All Countries and Ages*, Kessinger Publishing.
- Целаоски 1978 – Н. Целаоски, *Македонски обредни песни од Дебарца – Охридско*, Охрид: докторска теза, сигнатура РД 8502 у Универзитетској библиотеци у Београду.

- Чајкановић 1994а – Веселин Чајкановић, Секула се у змију претворио, *Студије из српске религије и фолклора 1910–1924*, приредио Војислав Ђурић, Београд: СКЗ – БИГЗ – Просвета – Партедон, 393–404.
- Чајкановић 1994б – Веселин Чајкановић, „Три божићна обичаја“, *Студије из српске религије и фолклора 1925–1942*, приредио Војислав Ђурић, Београд: СКЗ – БИГЗ – Просвета – Партедон, 233–242.
- Чајкановић 1994в – Веселин Чајкановић, *Стара српска религија и митологија*, приредио Војислав Ђурић, Београд: СКЗ – БИГЗ – Просвета – Партедон.
- Wittkower 1939 – Rudolf Wittkower, Eagle and Serpent. A study in the Migrations of Symbols, *Journal of the Warburg Institute* 2/4, 293–325.

ИЗВОРИ

- Антологија 1998 – *Антологија српске лирско-епске усмене поезије*, приредила Зоја Карановић, Нови Сад: Светови.
- Богишић – *Народне пјесме из старијих, највише приморских записа*, сабрао и на свијет издао Валтазар Богишић, књига прва са расправом о „бугарштицама” и с рјечником, Гласник Српског ученог друштва, друго одељење, књига десета, Биоград 1878.
- Матица – *Народне песме у Матици*, приредила Зоја Карановић, Нови Сад – Београд: Матица Српска – Институт за књижевност и уметност 1999.
- СМ – Сима Милутиновић Сарајлија, *Пјеванија црногорска и херцеговачка*, приредио Добрило Аранитовић, Никшић: Унирекс, 1990.
- СНП I – *Српске народне пјесме*, скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић, *Књига прва у којој су различне женске пјесме*, у Бечу, у штампарији јерменскога манастира, 1841, Сабрана дела Вука Караџића, књига четврта, приредио Владан Неђић, Београд: Просвета, 1975.
- СНП II – *Српске народне пјесме*, скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић, *Књига друга у којој су пјесме јуначке најстарије*, у Бечу, у штампарији јерменскога манастира, 1845, Сабрана дела Вука Караџића, књига пета, приредила Радмила Пешић, Београд: Просвета, 1988.
- СНП IV – *Српске народне пјесме*, скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић, *Књига четврта у којој су пјесме јуначке новијих времена о војевању за слободу*, у Бечу, у штампарији јерменскога манастира, 1862, Сабрана дела Вука Караџића, књига седма, приредио Љубомир Зуковић, Просвета, Београд 1986.
- СНП VI – *Српске народне пјесме*, скупио их Вук Стеф. Караџић, *Књига шеста у којој су пјесме јуначке најстарије и средњијех времена*, (друго државно издање), издање и штампа Државне штампарије, Београд 1935.
- HNP V – *Hrvatske narodne pjesme*, knjiga peta, *Ženske pjesme*, sveska prva, *Romance i balade*, uredio dr Nikola Andrić, skupila i izdala Matica hrvatska, Zagreb 1909.
- HNP IX – *Hrvatske narodne pjesme, knjiga deveta, Junačke pjesme (historijske, krajiške i uskočke pjesme)*, uredio dr Nikola Andrić, skupila i izdala Matica hrvatska, Zagreb 1940.

Lidija Delić

THE SNAKE, AND A SERBIAN AS THAT
Snake in the Spatial Code

Summary

The experience and perception of space have the fundamental significance for conceptualization of time and universe in general, especially within the system of mythical thinking where non-spatial differences are rendered as spatial ones and thus represented directly. Based on analogy between certain aspects of the snake as a symbol, and of symbolic dimensions of spatial categories, within the traditional culture a stable connection is formed between them. Thus the snake is, as a rule, situated at the bottom of the Cosmic Rod (in one of its many different variations – as a tree, pillar, rod/stick, human body and so on). Besides the repeatability, which is characteristic for formulae, this combination of spatial position and a typical mythical-folkloric figure, has also a generic potential for creating new formulae (the positions and moving of snakes in space determine some aspects of sujet). This suggests that the theory of formulae and formulaity (mainly based on the analysis of the lexical and metric/syntactic aspects), should also incorporate the aforementioned spatial-symbolic codes.

Биљана Сикимић*

*Балканолошки институт САНУ
Београд*

ЗМИЈА У ТЕКСТУ ЗАГОНЕТКЕ¹

Апстракт: На примерима традиционалних јужнословенских загонетака у којима се 'змија' јавља у основном тексту показују се неке фолклорне изоглосе које јужнословенски фолклорни простор деле на 'источни' и 'западни'. Као полазана основа коришћене су две репрезентативне збирке загонетака које могу да представљају фолклорне корпусе: збирка Стојана Новаковића (1877) и збирка бугарских и македонских загонетака Стефане Стојкове (1970).

Кључне речи: фолклорне изоглосе, паремиологија, змија

Ареална фолклористика или – фолклористичка географија – два су градна термина који би могли да означе покушаје да се на основу лингвистичке анализе варијаната неког фолклорног текста исцртају одговарајуће географске зоне. У свом критичком прегледу актуелног стања балканске лингвистике Андреј Собољев (Соболев 2008), између осталог, залаже се и за обраћање веће пажње фактима културе. Ареална балканологија издваја језичке макро и микро зоне које се углавном не поклапају са административним поделама: у овом смислу ни издвојене области у домену ареалне фолклористике углавном се не поклапају са савременим административним поделама. За разлику од савремених лингвистичких атласа (а то посебно важи за Мали лингвистички атлас балканских језика чији је идејни творац управо Андреј Собољев – започет средином деве-

* E-mail: biljana.sikimic@bi.sanu.ac.rs

¹ Рад је део резултата на пројекту Балканолошког института САНУ „Језик, фолклор и миграције на Балкану“ (№ 178010), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

дестих година прошлог века, рад на њему још увек траје) у овом прилогу добијени резултати у домену ареалне фолклористике не показују синхроно стање. Могло би се рећи (у духу руске етнолингвистичке школе) да је временска димензија ареалне фолклористике на паремиолошкој грађи – реконструисана 'фолклорна стварност', са распоном од приближно сто педесет година. 'Границе' фолклорних ареала, добијене ексцерпцијом класичних штампаних извора, треба схватити као дифузне.

За могући развој ареалне јужнословенске фолклористике од посебног је значаја била студија Ане Плотникове (Плотникова 2006), у којој су фолклорни ареали издвојени на основу грађе јужнословенских магијских текстова за истеривање змија, а прате је одговарајуће географске карте са уоченим изоглосама.² Ова студија следи претходну, једнако значајну монографију посвећену јужнословенским етнолингвистичким ареалима (Плотникова 2004).

Као на један од пионирских радова у домену балканске или балканолошке паремиологије треба указати на студију Линде Садник (Sadnik 1953). Без обзира на то што је циљ студија Sikimić 1995 и 1996 била 'реконструкција (фолклорног) текста', у њима су учињени и покушаји издвајања посебних фолклорних ареала на основу варијаната одређених модела традиционалних јужнословенских загонетака. Тако је у студији Sikimić 1995 издвојена 'проширена торлачка област' (зона призренско-тимочког дијалекта са суседним областима Левача, Темнића и Хомоља) која за неке моделе загонетака чини целину са македонским и бугарским фолклорним простором. Овај прилог је наставак истраживања макро и микро диференцирања ових фолклорних ареала.

Новаковићева збирка и западни део јужнословенског корпуса

Класична – мада у ареалном погледу не и сасвим репрезентативна збирка – „Српских народних загонетака“ Стојана Новаковића са краја деветнаестог века (објављена 1877. године) послужила је у овом прилогу као једна од две полазне основе за проблематизацију статуса змије у традиционалном јужнословенском фолклору, па и у нешто ширем контексту, пре свега – балканском. Ова збирка садржи грађу из Србије, Црне Горе, Босне и Херцеговине, Далмације и неких других делова Хрватске. Постојање великог броја фолклорних загонетака са одгонетком 'змија' у овој збирци (чак – петнаест) наизглед – сведочи о чињеници да изговарање термина *змија* није било табуисано у одређеним ситуацијама. Чињеница је,

² На основу неких магијских и додолских текстова покушана су нека ареална разграничења јужнословенског фолклорног простора, али без исцртавања географских карата са изоглосама у: Сикимић 1996а и 2001.

међутим, да се као одгонетка лексема *змија* налази у писаној форми, у фолклорним збиркама које су састављали образовани људи свога доба, а да остаје непознато како је овај темин заиста функционисано у оквиру конкретних загонетачких ситуација. Није искључено да се као тачна одгонетка реально изговарао неки од бројних локалних еуфемизама.³

Овај прилог, са друге стране, недвосмислено показује да је гласно изговарање термина *змија/гуја* било могуће у склопу текста загонетке, једнако као што се очекивало или, прецизније – било обавезно као елемент успешног одгонетања – гласно изговарање њеног имена (или еуфемизма) као одгонетке. Значајна заступљеност термина *змија* у различитим моделима јужнословенских загонетака, као и разноврсност модела загонетака о 'змији' илустративна је за амбивалентан статус змије у фолклору.⁴

Иначе, у Новаковићевим варијантама (али то важи и за јужнословенски корпус у целини) нема реципроцитета између змије као денотата и њене замене у тексту. Евентуално се би се могло указати на постојање загонетака у којима се предмети у облику штапа означавају као 'змија' (на пример – чибук [г]) или се неки делови одеће слични 'каишу' означавају као 'змија', пре свега – 'појас'. У питању би био, дакле, делимични реципроцитет према следећа два модела загонетке о змији: Пођох путем распутицом, нађох *штап* не резат, ни у руке узимат; рече Бог, остав' то, то је мој потребач. (Новаковић 1877, 62); односно: Мастан *кајиш* кроз земљу прође. (Новаковић 1877, 63).

У варијантама из Новаковићеве збирке 'змија' покрива замене денотата (одгонетке) пре свега захваљујући својим морфолошким карактеристикама, односно издуженом и извијеном облику тела. Тако се овом метафором могу описати 'муња' [а], 'мост' [б], 'коса за кошење' [в], 'лула или чибук' [г] и 'маказе' [д]:

[а] Једна *гуја* преко бијела свијета. 'муња' (Новаковић 1877, XX). Овај пример је из 1864. године, преузет из „Матице Далматинске“, а Новаковић још упућује на одгонетку 'светлица' за коју има текст загонетке у коме се 'муња' замењује са *златна жица*: Златне жице с мора на Дунаво. (Новаковић 1877, 199).

[б] Божије сздање, људско створење, *змија* оседлана. 'мост' (Новаковић 1877, 137). Потребно је ипак прецизирати да цела синтагма 'осе-

³ Тихомир Ђорђевић 1958, 104, на пример, као имена „којима се змије називају“ да се не би звале именом *змија*, јер ко их не спомиње, онога не уједају“, бележи, између осталих: *баја*, *бајурина*, *непоменица*, *непоменица*, *чимерница*, *дугачка*, *каменица*, *окаменица*, *поганица*.

⁴ Вишезначност и полифункционалност змије у словенској традицијској култури била је предмет анализе у студији Александра Гуре (Гура 1997, 277).

длана змија’ означава ’реку преко које постоји мост’, и да је змија управо ’река’. У Новаковићевој збирци постоје три варијанте са минималним разликама за које сам Новаковић одгонетку одређује као ’мост’, а у напоменама се помињу још две са мањим разликама на лексичком нивоу (Људско помишљење, божије створење, гуја оседлана. Божије повељеније, људско сатвореније, гуја оседлана.). Прва наведена варијанта је и најпознатија јер је забележена још у Вуковом *Рјечнику* у одредници *сздање*. Лексички фонд ових варијаната указује на њихово књижевно порекло: кључне лексеме не припадају језику традиционалног фолклора (*сздање, створење, сатвореније*, односно *помишљење, повељеније*). ’Река’ је означена са змија и у следећој загонечи из насеља Слечче у Македонији, објављеној у Цариградском гласнику, чији је језички израз очигледно усклађен са српским језичким стандардом тога времена: *Змија иде кости јој се не виде. ’речно дно’* (Максимовић 1901).⁵

[в] *Змија* шиче кроз шибљиче, за њом се меће јуначко плеће. ’коса (за кошење)’ (Новаковић 1877, 98). У варијанти ове загонетке записаној у Сарајеву – уместо змије замена денотата је муња: *Муња* сиче кроз јасиче, стани, муњо муњарице, док обучем рукавице. ’коса’ (Нар. Заг. 1899, 227). Међусобна замењивост ’змије’ и ’муње’ као денотата и његове замене потврђена је и у првом примеру [а].

[г] *Змији* огањ на врх главе гори, а паша је у реп љуби. ’лула (и чибук, где где и дуван)’ (Новаковић 1877, 122), односно у варијанти: *Змија* шаруља, на глави јој огањ гори, а људи је под реп љубе. (Новаковић 1877, 123).

[д] Наврх мије двије змије, наврх лепа два цепа. ’ножице’ (Новаковић 1877, 144). Слична овој је и загонетка забележена у Дебру, у којој се делови маказа виде као ’две змије’: Две змии се готвее и двете на еднуш прекинувае. (Стойкова 1970, 392). Следеће две варијанте јасније показују да се структура загонетке састоји од низања парних елемената атрибуисаних муслиманским псеудоантропонимима (*Рецеп, Мамут*). Први пример је из Црне Горе, а записан је нешто касније од Новаковићеве варијанте, са истим денотатом: У Рецепа два цепа, у Момије *дравије змије*, у мамута два фута. ’ножице’ (Лопичић 1897, 71). Други пример је записан

⁵ У Новаковићевој збирци постоје само две загонетке за денотат ’река’: управо у источним областима јужнословенске територије, као и шире на Балкану, постоје бројне потврде загонетке за реку која следи универзални модел ’женска особа без сенке’. Ипак, две бугарске варијанте описују реку као ’женску особу без костију’: Дълга Неда без кокали. односно: Бјала Мара без кости. (Стойкова 1970, 135). Као ’мушка особа без костију’ у источнословенском ареалу, као и фолклору других балканских народа, описује се – ’дим’ (са друге стране, Новаковића збирка, са корпусом претежно западног јужнословенског порекла, уопште нема примере овог модела загонетке за ’дим’).

цео век касније на Косову и Метохији: У Ређепа два ђепа, у Мамије *две змије*, у Мамута два фута. (Вукановић 1970, 38), али са одгонетком која се логично уклапа у структуру низања парних елемената као парних органа на глави „очи, веће и уши“ (в. даље [ж]).

[ђ] Ван репрезентативне Новаковићеве збирке загонетака налази се следећи модел загонетке у коме се *змија* експлицитно именује, истина, само у једној варијанти: Два дола криводола, а у њима *змија* лежи. 'нож у корицама' (Босна и Херцеговина, Zovko 1930, 154). У другим варијантама овог модела са истим денотатом замена је *змај*, на пример: Два дола криводола, а међ њима *змај* лежи. 'сабља у корицама' (Славонија, Милеуснић с.а., 16). Други део варијаната овог модела загонетке има денотат 'ватра', на пример: Два дола суподола, међу њима *змај* лежи; ђе *змај* лежи, ту трава не расте. 'ватра' (Новаковић 1877, 15).⁶

Македонски и бугарски корпус: источни део јужнословенског простора

Македонски и бугарски примери употребе термина *змија* се веома разликују од других балканско-словенских примера и указују на постојање два релативно одвојена културна круга. Чињеница је, међутим, да Новаковићева збирка загонетака углавном не садржи потврде из источне и јужне Србије, који би могли да буду индикатори за прелазне појаве између ове две културне традиције. Зборник загонетака Стефане Стојкове (Стојкова 1970), од кога се полази у другом делу овог прилога, у складу са бугарском фолклористичком традицијом, садржи и бугарске и македонске примере. Ради добијања 'гушће' ареалне мреже и поузданијих фолклорних изоглоса, у овом раду су коришћени и различити други фолклорни извори.

[е] У македонским загонетакама 'змија' замењује делове одеће, односно накит (појас, огрлица), али и у овим примерима искључиво по истим морфолошким карактеристикама (извијени облик тела). У делу варијаната *змија* је смештена директно на људско тело (простор у тексту загонетке остаје нетрансформисан): Червена *змя* около човека се вие. 'појас' (Стојкова 1970, 449); Студена *змија* на гуша виси. 'ђердан' (Пенушлиски 1969, 207); Шарена *змија* на гуша висит. 'ђердан' (Пенушлиски 1969, 218); Умрена *змија* на плеки я носи. 'плетеница' (Прилеп, Стојкова 1877, 458). *Змија* постављена уз неки део тела има паралела у пословицама и изрекама (*гују у недрима хранити/држати/грејати* и слично). Ипак,

⁶ Симболика и међусобна веза *змаја* и *змије* детаљно је анализирана у Гура 1997, 276, 277, 278 и даље.

у неким варијантама 'тело' је трансформисано као неки грађевински објекат: Шарено *змииче* под праг лежи. 'ђердан на врату' (Стойкова 1970, 459); Шарјана *змијка* под плет лежи. 'ђердан' (Стойкова 1970, 459); Околу бука шарена *змија*. 'појас' (Пенушлиски 1969, 192; Стойкова 1970, 449).

[ж] Једна македонска варијанта, у Европи широко распрострањене загонетке којом се описују делови тела, обично низањем географских апелатива или псеудоапелатива (као својеврсна 'паремиолошка топографија', уп. Сикимић 1996, 36–51), садржи као замену за денотат 'обрве' – 'две змије': Честа гора, во гората диви свини, крај гората до *две змии*, крај змиите два бунара. 'коса, вашке, обрве, очи' (Стойкова 1970, 301). Управо ова варијанта омогућава да се прилично прецизно покажу фолклорне изоглосе које се могу издвојити прво присуством и одсуством сегмента 'обрве', а затим и поређењем варијаната замена за овај сегмент денотата (в. и пример наведен под [д]).

Показало се да је управо постојање сегмента денотата 'обрве' дистинктивно за поделу балканскословенског ареала по линији исток – запад јер паремиолошки низ делова главе у западним потврдама уопште не укључује сегмент 'обрве'.

Источни балканскословенски ареал за овај модел загонетке, а који садржи сегмент 'обрве', обухвата део Косова, Македонију и Бугарску. Поред наведене македонске варијанте са змијом, 'обрве' су зооморфно кодирани само још у македонским варијантама из Охрида, Куманова и пиринске Македоније у Бугарској – али као 'две пијавице', што је, иначе, уобичајена јужнословенска фолклорна метафора за 'обрве' (уп. пример из Куманова: Најнапред горица, испот њума рамно поље, испот њега *две пијевнице*, испот пијевнице два кладњнца..., Веселиновић 1888, 142).⁷ У источни балканскословенски ареал се укључује и један арумунски пример (Настев 1980, 38) који једнако следи опис главе одозго на доле низањем географских апелатива и у коме се 'испод ливаде' налазе 'две пијавице'. Остале, бројне варијанте ове у своје време вероватно веома популарне загонетке, 'обрве' кодирају углавном у очекиваном географском кључу – као 'две међе' или 'два плота'. Ареал распрострањања ових варијаната такође је ограничен на Македонију. Нешто је шири ареал у коме се 'обрве' кодирају турцизмом *гајтани* (и то без ознаке парности органа) – он обухвата велики део Македоније и Бугарске. Посебно стоје два изолована примера са Косова (Честа, честа горица, испод горице полица, испод полице *два прутка*, испод прутка два вирка..., Дебељковић 1897, 4

⁷ Потврде за ову фолклорну метафору могу се наћи и у лексикографским изворима: Јес' видео *пијавице*? Онаке су *обрвице*; Очи су јој два драга камена, *обрвице* с мора *пијавице*; двије очи, два драга камена, дв'је *обрви*, до дв'је *пијавице* (RJA s.v. *pijavica*).

и, вероватно, по редоследу набрајања одоздо на горе: Тумбалце, звалце, два кладенца, *две тополе*, малено поље..., Бован 1980, 125), у којима су 'обрве' као *два прута* и *две тополе* уклопењене у систем 'паремиолошке топографије'.

[з] *Змију* експлицитно помиње и следећа загонетка са структуром поређења: Като *змија* се влачи, като котка драци. 'купина' (Стойкова 1970, 178). Важно је напоменути да је варијанта која помиње *змије* (из околине Трна у Бугарској) изузетак у сету бугарских и македонских варијаната ове загонетке са денотатом 'купина'. У другим варијантама лоза на којој расте купина описује се као 'уже'. У два примера у текст је уведена информација о зеленој боји денотата, па се цела структура заснива на низу негација и негира истоветност са 'гуштером' (Под пат расти, над пат расти, зелено је, *гуштер* не је, новти има, мачка не је. – у примеру из Битоља, и: Дълго съм, вџе не съм, зелено съм, *гуштер* не съм, некте имам, котка не съм. – у примеру из Охрида, Стойкова 1970, 177).⁸

Са Косова постоји пример који се ареално надовезује на претходна два из Македоније: *Уже*, *дуже* зелено, *гуштер* није; нокте има, мачка није. (Бован 1980, 68). Новаковић за ову загонетку има и једну црногорску потврду, али са денотатом 'лук' (*Уже* – *уже* није; зелено је – *гуштер* није; нокте има – *мачка* није. Новаковић 1877, 121). На основу овог, али многих других примера који се овом приликом не наводе, могло би се закључити да варијанте удаљеније од претпостављеног 'фолклорног центра' имају тенденцију да преосмишљавају очекиване денотате: чврста логичка веза између текста и одгонетке слаби од центра ка периферији ареала.⁹ Једна Новаковићева и друге варијанте из Србије на истој позицији у тексту ('лоза') имају *узда*, *уже*, *јуже*.

[и] Веома утицајна етнолингвистичка студија Никите Толстоја посвећена различитим словенским фолклорним текстовима са сижеом *vita herbae*, односно прераде – 'мукама' конопље и лана (уз још неке друге

⁸ Анализу улоге поређења у македонским варијантама загонетке за 'купину', в. у: Мартиноска 2002, 121–122. У неким словенским говорима зелена боја условила је и генеричко именовање 'гуштера', уп. *зелембаћ* (Босна), *zelenec* (Словенија), према подацима ОЛА 1988, карта 30. Исти савремени теренски подаци (ОЛА 1988, карта 30) само у насељу Свинаца (Румунија) потврђују значење 'гуштер' (*Lacerta*) за лексему *гуја*.

⁹ Ареал загонетке о 'купини' са структуром двочланог или трочланог низа негативног поређења са различитим зоонимима ('змија', 'гуштер', 'мачка') шири је од оног који чини збир наведених јужнословенских варијаната. Уп. једну од низа потврда из Румуније: *Unghii are, miță nu-i; verde-i, gușter nu-i; lungu-i, șerpe nu-i*. [Има нокте, мачка није; зелено је, гуштер није; дугачко је, змија није.] 'купина' (Gorovei 1898, 326). Порекло конкретне румунске варијанте додатно усложњава присуство лексеме словенског порекла *gușter* (потврђене углавном у румунским јужним говорима и то у значењу 'гуштер зелембаћ').

традиционалне пољопривредне културе: мак, просо и бибер), скреће пажњу и на загонетке са истом структуром које могу бити у форми 'биографије' и 'аутобиографије' (Толстой 2003). Управо у ове друге ('аутобиографија') може се убројати следећа загонетка, записана вероватно у Кичеву, у којој 'раж' по хронолошком редоследу (и у 'женском' родном коду) излаже своје 'муке': Растох, растох девојчински, поклоних се невестински, сякоха ме като роба, влякоха ме като буля, тљкоха ме по глава като змија. 'раж' (Стойкова 1970, 181).

Од значаја за тему задату у наслову овог прилога је појава мотива 'ударање змије по глави' у паремииолошком контексту. Са денотатом 'змија' – мотив је познат у прилично широком јужнословенском ареалу, и то у форми аутобиографске нарације са три сегмента: 1. полазак на пут, 2. сусрет са змијом и 3. ударање змије у главу. Текст је кодиран 'тајним језиком', уметањем слогова (*ћа/ча* на на јужнословенском западу, *ће* у македонским примерима; о загонеткама са оваквом структуром детаљније у: Sikimić 1996, 207–210): Ћа ја идем ћаћпутићем, ћа ја наћем ћа дјевојку, ћа ја њу по глави ћаћ. 'змија' (Црна Гора, Павићевић 1937, 38); Идем путем припутком, сreto мачку чау мачку, чау главу чврк. 'змија' (Лика, Оклобџија 1922, 16); Кјем-ода, кјем-патем, кјем-зедоф кјем-камче, кјем го-удриф по глаа – цџри. 'змија' (Дебар, Алексијев 1900, 369).

Ако се вратимо 'мукама' ражи требало би указати да житарице и технолошки процес њиховог одгајања који укључује жетву и вршидбу нису уобичајени денотати загонетака у српскохрватском фолклору. Новаковићева збирка, на пример, има само једну загонетку за денотат 'пшеница' која структурно заиста описује процес одгајања ове житарице: Родих се зелена, узростох брката, умријех саката, ускрсних рпата. (Новаковић 1877, 188), али нема загонетака за денотате 'раж', 'јечам', 'овас', 'просо', постоје само загонетке за 'конопљу'. Бројни су и – врло хетерогени, модели загонетака за 'кукуруз' – има их чак девет у Новаковићевој збирци. Кукуруз је као пољопривредна реалија на Балкану релативно новијег датума (од 17. века), али је због свог великог значаја за исхрану интегрисан у традицијски фолклорни систем.

[j] Люта змија в кџт седи. 'златне паре' (Стойкова 1970, 417), али и са денотатом 'ватра' (Стойкова 1970, 478). Прва одгонетка 'златне паре' можда стоји у вези са веровањима о змијама које чувају закопано благо.¹⁰ У српскохрватским загонетекама 'ватра' се, међутим, често означава као змај, уп. на пример: Два дола суподола, међу њима змај лежи; ђе змај лежи, ту трава не расте. (Новаковић 1877, 15). Простор убицирања змије

¹⁰ Уз етнолингвистичког угла о змијама нако чуварима блага в. монографију Гура 1997, 324–326; поетика прича о закопаном благу анализирана је у посебној монографији Зоје Карановић (Karanović 1989).

и у овим примерима може бити трансформисан: Люта змија в кюше седи. 'језик' (Стойкова 1970, 325, овде атрибут *љута* није у функцији лакшег одгонетања загонетке), али и нетрансформисан простор куће: Черна зџма над огън се виде. 'вериге' (Стойкова 1970, 492).

[к] На основу свих изложених примера јасно је да се многи јужнословенски модели текста загонетке граде на нејасној позицији змије и њеном смештању у реални (нетрансформисан) и метафорички простор. Следећа бугарска загонетка: Насред кащи змишно гнездо. 'огњиште' (Стойкова 1970, 488, уп. Сикимић 2011, 606–607) одгонета се овако због нетрансформисаног простора 'кућа'. Иста је – реална позиција 'огњишта' и у потврдама ове загонетке из Србије: У сред/насред куће змајево гнездо. 'огњиште' (Косово, Бован 1980, 194; Ужице, Познановић 1988, 187). Овим, условно речено, једноставним варијантама загонетака одговара сет варијаната са јужнословенског запада наведеним под [ђ], нешто сложеније структуре, са трансформисаним просторним релацијама: 'ватра' (*змај/змија*) смешта се у ограничени микропростор 'између два дола' који означавају границе 'огњишта' између преклада,¹¹ али без убицирања у реални простор куће.

[л] Јасенче, пасенче, под јасенче дупчица, у дупчица змишца. 'сабља' (Стойкова 1970, 511). Слично претходном, постоје и неке западније паралеле, види [ђ]. Речник САНУ као једно од фигуративних значења лексеме *гуја* издваја и 'нож, јатаган, сабља', које, осим фоклорним, илуструје и примерима из књижевности.

'Змија' као замена денотата за новије реалије 'воз, железница' потврђена је у бугарском фолклору (Стойкова 1977, 410), али се мора имати у виду да је бугарски репрезентативни корпус настао цео један век после објављивања Новаковићеве збирке.

Завршне напомене

Без обзира на примарно постављени циљ – осветљавања статуса змије у паремиолошком слоју јужнословенског фолклора – који се на основу наведених примера показао као веома стабилан и снажан, током рада са грађом отвориле су се могућности за осветљавање дијахроне динамике паремиолошких текстова: од интегрисања текстова књижевног порекла ([б]), до интегрисања релативно рецентних реалија као денотата (као што је то 'пушење дувана' на *чибук* [г], или 'железница'). Анализирани модели

¹¹ Вероватно је ова загонетка била делимично нејасна већ и читаоцима у другој половини 19. века јер Новаковић (1877, 15) појашњава да „загонетка значи ватру међу прекладима.“

чине својесврсни јужнословенски корпус загонетака у чијем се тексту *змија* експлицитно именује: у структурном погледу се крећу од веома сложених ([ж], [и]), све до сасвим рудиментарних у којима се *змија* (или *змијино гнездо*) смешта у одређени простор ([а], [е], [ј], [к]). Неки овде анализирани јужнословенски модели заправо су само локалне варијанте европских или чак шире потврђених модела загонетака (в. примере под [б], [ж], [з], [и]).

ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Алексијев 1900 – А. Алексијев, Гатанки от Дебърско, *Сборник за народни умотворения XVI–XVII/2*, Софија, 360.
- Бован 1980 – Владимир Бован, *Народна књижевност Срба на Косову. Народне загонетке*, Приштина: Јединство.
- Веселиновић 1888 – М. В. Веселиновић, Згачки из предела Црног Дрима, *Српство*, Београд, 142–143.
- Вук, *Рјечник* – Вук Караџић Стефановић, *Српски рјечник*, у Бечу, 1852.
- Вукановић 1970 – Татомир Вукановић, *Српске народне загонетке*, Врање.
- Гура 1997 – А. В. Гура, *Символика животных в славянской народной традиции*, Москва: Индрик.
- Дебељковић 1897 – Дена Дебељковић, *Загонетке, Етнографска збирка 10/6*, Београд: Архив САНУ.
- Ђорђевић 1958 – Тихомир Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа 2*, Српски етнографски зборник LXXII, Живот и обичаји народни 22, Београд: САН.
- Лопичић 1897 – М. Лопичић, *Народне загонетке, Луча, Цетиње*, 71.
- Максимовић 1901 – Богдан Максимовић, *Народне загонетке, Цариградски гласник VII/14*.
- Мартиноска 2002 – Ана Мартиноска, *Поетиката на македонските народни гатанки*, Скопје: Македонска книга.
- Милеуснић s.a. – С. Д. Милеуснић, *Српске народне пјесме, загонетке, здравице и народне приче, Етнографска збирка 351/21*, Београд: Архив САНУ.
- Нар. Заг. 1899 – Народне загонетке, *Караџић I/11*, Алексинац, 227.
- Настев 1980 – Божидар Настев, *Аромунске загонетке*, Београд: САНУ.
- Новаковић 1877 – Стојан Новаковић, *Српске народне загонетке*, Београд – Панчево: Књижарница В. Валожића и Браће Јовановић.
- Оклобџија 1922 – М. Оклобџија, *Народни живот, Етнографска збирка 260*, Београд: Архив САНУ.
- ОЛА 1988 – *Общеславянский лингвистический атлас. Серия лексико-словообразовательная, Выпуск 1, Животный мир* (Р. И. Аванесов, ред.), Москва: Наука.
- Павићевић 1937 – Миђун М. Павићевић, *Народно благо из Црне Горе*, Београд: Државна штампарија Краљевине Југославије.
- Пенушлиски 1969 – Крил Пенушлиски, *Пословици и гатанки*, Скопје: Македонска книга.

- Плотникова 2004 – А. А. Плотникова, *Этнолингвистическая география Южной Славии*, Москва: Индрик.
- Плотникова 2006 – А. А. Плотникова, Весенние заклинательные формулы „изгнания“ гадов у южных славян (в ареальной перспективе), *Славянский и балканский фольклор*, Москва: Индрик, 319–372.
- Познановић 1988 – Радослав Познановић, *Традиционално усмено народно стваралаштво ужичког краја*, Београд: САНУ.
- РСАНУ – *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, Београд: САНУ, 1959–.
- Сикимић 2001 – Биљана Сикимић, Свечи црева мотају, *Култ светих на Балкану, Лицеум* 5, Крагујевац, 39–87.
- Сикимић 1996а – Биљана Сикимић, Слојеви фолклорног текста, *Српски језик* I, Београд – Никшић, 163–174.
- Сикимић 2011 – Биљана Сикимић, Просторне релације у традиционалним загонеткама, *Жива реч. Зборник у част проф. др Наде Милошевић-Ђорђевић* (М. Детељић, С. Самарџија ур.), Београд: Балканолошки институт САНУ, 591–613.
- Соболев 2008 – А. Н. Соболев, О некоторых проблемах и задачах современной балканистики, *Јужнословенски филолог* LXVI, Београд, 441–448.
- Стойкова 1970 – Стефана Стойкова, *Български народни гатанки*, София: Наука.
- Толстой 2003 – Н. И. Толстой, *Vita herbae et vita rei, Очерки славянского язычества*, Москва: Индрик, 37–72.
- Karanović 1989 – Zoja Karanović, *Zakopano blago – život i priča*, Novi Sad: Bratstvo – Jedinstvo.
- RJA – *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* I–XXII, Zagreb: JAZU, 1880–1975.
- Sadnik 1953 – Linda Sadnik, *Südosteuropäische Rätselstudien*, Wiener slavistisches Jahrbuch, Ergänzungsband 1, Graz-Köln: Hermann Böhlau Nachf.
- Sikimić 1995 – Biljana Sikimić, Ka rekonstrukciji balkanskog teksta, *Јужнословенски филолог* LI, Београд, 177–169.
- Sikimić 1996 – Biljana Sikimić, *Etimologija i male folklorne forme*, Beograd: Institut za srpski jezik SANU.
- Zovko 1930 – Ivan Zovko, Zagonetke (Bosna i Hercegovina), *Zbornik za narodni život i običaje* XXVII, Zagreb, 151–157.

Biljana Sikimić

A SNAKE WITHIN THE TEXTS OF RIDDLES

Summary

Using, as an example, the stock of traditional South Slavic riddles where the 'snake' appears within the basic text, the author points to some folklore isoglosses which divide the South Slavic folklore space into 'Eastern' and 'Western'. As a starting point, two representative collections of riddles were used, competent to represent the folklore corpora: the collection by Stojan Novaković (1877) and the collection of Bulgarian and Macedonian riddles by Stefana Stojkova (1970).

Марија Клеут*

Нови Сад

ЗМИЈА У ЗАГОНЕТКАМА

Апстракт: У раду се описују поступци којима се остварују загонетке у којима је одгонетка змија, с намером да се истражи статус ове животиње у једном, жанровски омеђеном облику.

Кључне речи: загонетка, одгонетка, змија, отровница, фолклор, простор, неологизам, метафора

Свакако је тачно да „скоро и нема културе која змији није поклонила спажњу“ (Viderman 2004, 454), али би томе требало додати да представа о змији у различитим културама и у разним жанровима није једнака. Опис српских народних загонетки у којима је одгонетка змија систематично се може извести указивањем на поступке загонетања јер управо ти поступци упућују на једно, жанровски омеђено, поимање животиње која има значајног удела у свеукупном фолклору.¹

Најпре, о змији се загонета једноставним набрајањем обележја или функција које има (или које јој се приписују у фолклору):

- Мазно, премазно,
свему свијету страшно
(Новаковић 1877, 63);
- Прождрије тање дебљега,
а изједе мање вишега
(Новаковић 1877, 63),

* E-mail: kleut@ff.uns.ac.rs

¹ Поступци загонетања у редовима који следе у овом раду преузети су из одличне систематизације поступака загонетања С. Самарције (Самарција 1995, 19–32).

као и поређењем са неким другим појавама, али уз негацију истоветности:

- Ноге има, ногама не иде,
него их дан и ноћ крије
(Новаковић 1877, 63);²
- Писано преписано,
а руком не тицано
(Новаковић 1877, 63, варијантно: *шарено писано*);
- Ја се згибам и пружам,
зијевам и стискам;
гледај ме, не тичи ме.
(Новаковић 1877, 63–64)

На крају, као поетска слика и језичко умеће, најзанимљивије су оне загонетке које су засноване на метафоричној замени једног појма другим:

- Мастан каиш кроз земљу прође
(Новаковић 1877, 63, и већи број варијанти);
- Тилер се вози на једној нози,
Сав се свијет чуди како се вози
(Новаковић 1877, 63);
- Зла мила у зли се колач свила
(Новаковић 1877, 64);
- Једна тица мазница
целом свету крвница
(Новаковић 1877, 63);
- Баких штап у папрат, и не могах му краја наћ'
(Новаковић 1877, 63);
- Шарен-шиба шмигуљава
носи смрцу у зубима
(Новаковић 1877, 64);
- Пођох путем распутицом,
нађох штап не резат
ни у руке узимат;
рече Бог: остав' то,
то је мој потребач
(Новаковић 1877, 62, варијантно: *потпјерач*);
- Ћи ја пођох ћи-путићем,
ћи ме сретне ћи-ворица,
ћи ме шћаше ћи-ворисат',

² У прилог тези да загонетке нису сасвим и увек извојен, у себе затворен део усменокњижевне традиције иде и повезаност ове загонетке са пословичним изразом „крије као змија ноге“.

ћи ми Бог ћи-поможе,
ћи ја њу ћи-ворисах

(Новаковић 1877, 63, варијантно: уркомиш);

- Чупра сједи на тркљу,
те све нешто чепрљи,
тешко томе до смрти
ко се с њом упрти.

(Новаковић 1877, 64)

Метафоричне замене одгонетке змија: *мастан каиш*, *зли колач*, *штан*, *шарен-шиба*, *тица мазница* засноване су на емпиријски познатим особинама животиње, односно на сличностима тих особина и загонетаног појма. Неке друге метафоре за змију нису „прозирне“. Шта су *потпјерач*, *потребач*, *тилер*, *туркомиш*, *чупра*, *ћи-ворица*? Сем речи *потребач*, уз коју је цитирана једна у збирки приповедака и загонетки необјављена, а и та реч без превода (Караџић 1852, 556), Вук остале овде поменуће нема у свом *Рјечнику*, те би се на основу тога могло закључити да су неологизми, смишљени за језик загонетке, да што боље прикрију њен *verbum rpgrium*. Неке од ових загонетних лексема имају подлогу у речима народног говора и функцију да асоцирају на одгонетку: *потребач* је у вези са потребан; *туркомиш* сем познате речи *миш* могао би се довести у везу са речима *турковати*, *турковање* (у значењу: понашати се на турски начин, Речник 1976, 343); *ћи-ворица* требало би да асоцира на *ворати* (правити воре/боре, Речник 1967, 418).³ Свакако – без обзира на то да ли су исправна ова домишљања о основама новостворених речи или нису – уочљиво је да се поступак загонетања интензивира метафором. Исту сврху (скривања одгонетке) има и понављање гласова *ћи*; овим се текст ритмизује, али и приближава говору шатровачког типа, који тежи ка неразумљивости, као и загонетка.⁴

У свим овим примерима – и у оним загонеткама у којима особина прикрива значење и у онима у којима метафорична замена прикрива одгонетку – у основи се налази семантичко поље зла (крвница, зао), опасности (смрт) или бар неизвесности (свет се чуди). Негативном одређењу змије у загонетки припада и простор у коме се налази: *пут*, *распутица*, *под земљом*. У вези са овим је упозорење да је контакт опасан: *рече Бог*:

³ Вук Караџић записао је „у обичај узету реч“ *Мораш ако и чело вораш* (Речник 1967, 418).

⁴ Исти поступци загонетања змије познати су на балканском простору, вероватно и на ширем европском простору, али то излази из теме овог рада. Примера ради, аромунска загонетка „Шта је: каиш мали, намазан, испод земље сакривен“ (Настев 1980, 31) и турска „Мастан каиш под земљом“ (Ђукановић, Рајковић 1980, 79) исте су као и српска, а на већој грађи вероватно би се пронашло још примера за загонетну слику змије.

остав' то; ни у руке узимат; руком не тицано; не тичи ме; тешко томе до смрти ко се с њом упрти.

Представа о змији као злој опасности у загонеткама подржавана је животним искуством са отровницама, а усаглашена је са оним видом архаичних веровања, присутних у многим фолклорним облицима, по којима се змија види као оличење и симбол негативне стране света. Ипак је, заправо, у загонеткама изостала представа о змији као митском бићу јер и иначе: „Митска бића, чије су представе максимално искоришћене у фолклору, такође се ретко јављају у одгонци...“ (Самарџија 1995, 12).⁵ Нема ни позитивне симболике змије, такође присутне у фолклору. Симболичко-митска представа очувана је понајвише у именовању простора у којима овај рептил борави (пут, распутица, под земљом), који су, по распрострањеним фолклорним веровањима, опасни јер представљају границу између овога света и оностраног. Повезаност митских представа о змији и змају, односно о метаморфози змије у змаја, која је присутна у многим веровањима и усменокњижевним облицима (Гура 2005, 208 и д.), изостаје у загонеткама јер би повезаност змије и змаја нужно значила уношење митског бића у загонетку.

Две се загонетке, заправо варијанте, из овог круга издвајају, оне у којима се помиње Бог и у којима је змија некаква божја атрибуција (потребна Богу?).⁶ Издвајају се из „не-митске“ симболике ове загонетке најпре и већ по томе што помен Творца није уобичајен у овој фолклорној врсти, а говор Бога представља путоказ ка Библији. Ако се изостави општепозната прича о змији која прамајци Еви нуди јабуку, преостају два мање помињана места у Библији која имају неких паралела са овим загонеткама. У две библијске приче лишавање отровнице њених моћи очитује свемоћ Бога, представља доказ божје моћи. У *Другој књизи Мојсијевој* (4: 1–4) Бог претвара Мојсијев штап у змију и опет у штап; метаморфозом змије у штап (и обратно) Мојсије треба да увери оне који не верују да му се јавио Бог. У *Дјелима апостолским* (28: 3–6) Павлу скочи змија из огња на руку, а пошто му не буде ништа, потврђује се његова светост. Заједничко је библијским причама и загонеткама симболизација зла у обличју змије и моћ Бога да уклони зло у чему му је озлоглашена животиња средство, као и исти контраст неживог, људском руком створеног (штап) и живог (змија). Да ли је загонетка алузија на библијски мит или обе представе имају неки заједнички архаични корен – питање је на које није могуће тачно одговорити. Чињеница је да је необичан рептил, змија, са многим својим атрибуцијама (мазно, мазница, шарено, танко,

⁵ То евидентно одсуство загонетања о митским бићима вероватно има корене и у табуираном помињању њихових имена.

⁶ Загонетке „Поћох путем распутицом...“, које су наведене у овом раду.

као штап, кретање згибањем, крвница, зла, опасна, носи смрт) присутна у народним загонетањима.

ЛИТЕРАТУРА

- Библија 1914 – Библија или цијело Свето писмо Старога и Новог завјета, Биоград.
Biderman 2004 – Hans Biderman, *Rečnik simbola*, Beograd.
Guра 2005 – Александар Гура, *Симболика животиња у словенској народној традицији*, Београд.
Ђукановић, Рајковић 1980 – Марија Ђукановић, Љубинка Рајковић, *Türk bilmeceleri – Турске загонетке*, Београд.
Караџић 1852 – Вук Стеф. Караџић, *Српски рјечник*, Беч.
Настев 1980 – Божидар Настев, *Angăcitor armăneaște – Аромунске загонетке*, Београд.
Новаковић 1877 – Стојан Новаковић, *Српске народне загонетке*, Панчево – Београд.
Речник 1967 – *Речник српскохрватскога књижевног језика*, I, Нови Сад.
Речник 1976 – *Речник српскохрватскога књижевног језика*, VI, Нови Сад.
Самарџија 1995 – Снежана Самарџија, *Српске народне загонетке. Антологија*, Београд.

Marija Kleut

SNAKE IN RIDDLES

Summary

This paper points to the following methods of riddle-making with the snake as a key word: 1) simple enumeration of characteristics or functions of snake (in reality or imagination); 2) comparison with some other phenomena, but with negation of the sameness, and 3) metaphoric exchange of the concepts. The interpretation concentrates on the riddles of the third type with special use of neologisms. Two variants of the type seem to be parallel to the biblical stories on how God uses the snake as an evidence of his power.

Љубинко Раденковић*

Балканолошки институт САНУ
Београд

КУЋНА ЗМИЈА У ВЕРОВАЊУ И ПРЕДАЊУ СЛОВЕНСКИХ НАРОДА¹

Апстракт: У многих европских народа, од античког времена до данас, позната су веровања да сваки дом има свог покровитеља у виду змије. Таква змија, како се веровало, не сме се убити, јер би њена смрт изазвала смрт домаћина или неког члана породице. Од словенских народа оваква веровања највише су позната балканским Словенима. По свој прилици, кућна змија је зооморфни предак, пра-родитељка, која бди над судбином својих потомака. У раду се наводе њени називи код словенских народа и ближе описују и тумаче њена митолошка обележја.

Кључне речи: кућна змија, дом, кућни дух, култ предака, митологија, народна демонологија, Словени

Свим словенским народима, више или мање, познато је веровање у духа, покровитеља сваког дома, који у облику змије лежи скривен на неком месту у кући. И ван кућног простора, у јужној Србији, Македонији и Бугарској, постоје веровања да су нека места „стопанита“, да имају свога „сајбију“, чувара у облику змије, као што су црква, поље, извор, бунар, који се назива: *сajбија*, *сajбийка*, *ступанка*, *смок-пџдар*, *смок синурлија*, *синорник*, *межник* итд. (Маринов 1984, 146–147; Вражиновски 1995, 73–78; Георгиева 1993, 65; Попов 1996, 229; Попов 1999, 285; Троева-Григорова 2003, 96–104; Узенева 2006, 294). Код данашњих Грка таква

E-mail: rljubink@eunet.rs

¹ Рад је део резултата на пројекту „Народна култура Срба између Истока и Запада“ (№ 177022), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

функција се везује за митолошко биће *стихјо* (Климова 2006, 114–130). Закопано благо такође може имати свога чувара – сајбију, у облику змије. Оваква веровања била су распрострањена и код античких народа. Стари Римљани су сматрали да сваки дом, али и општина, град, улица, градска капија има свога покровитеља, духа места (*genius loci*), који се могао показати у облику змије. На кућама Помпеје и у њиховој унутрашњости, као и на вратима етрурских гробница налазиле су се ликовне представе духа места у облику змије (Златковская 1974, 110). С друге стране, сваки дом је поштовао своје духове – покровитеље дома, који су најчешће везивани за кућно огњиште, тзв. *лари* и *пенати* (*lar familiaris, penates*) (уп. Dimezil 1997, 281).²

Називи

Веровања о кућној змији код Срба су широко распрострањена. Она се назива: *кућевна змија*, *покућарка* (Банат), *змија кућарица* (Рађевина, Стари Бановци), *кућевник змија* (Доњи Матејевац код Ниша), *кућњача* (Ваљево), *крснара* (Ниш) (Hirtz 1930, 244); *чуваркућа* (ужичко-пожешко - косјерићки крај) (Благојевић 1984, 276); *покућарица* (Власеница у Босни), *покућарка* (Лика, Срем), *кућарка* (РСАНУ 1981/XI, 113), *чуварица* (Босанска Крајина; Dragičević 1907, 322), *чуваркућа* (Лика), *смоцуља* (западна Босна – Јањ) (Rakita 1971, 70), *блазна* (Херцеговина), на Голији – *чувар куће*, *крсташица* (има крст на глави), у јужној Србији – *сајбијка* (Златановић 1998, 353) (тур. *sahib* господар, газда). У Црној Гори (Паштровићи) назива се *кућница* (Вукмановић 1960, 365), као и чајничком котару у Босни, овде још и *кућеруша* (Лилек 1894, 365), код Куча – *кутњица* (Дучић 1931, 338), на Дурмитору – *темељача* (Калпачина-Боровић 1990, 51). Код Хрвата на Хвару – *гуја*, *кућница*, *zâla zmajä*, *smričalina* (Carić 1900, 354), у околини Огулина – *podkućnica* (Vožičević 1900, 176), у Копривници – *bijela zmiја* (Horvat 1896, 256), код Хрвата у мађарској Подравини – *hižna kača* (Eperjessy 1999, 45), *čivarica zmiја* (Franković 1990, 128), у Вараждину – *domaća zmiја* (Hirtz 1930, 244), *sjenovita zmiја*, *nespomenica*, *baja*, *bajurina*, *ona iz zida*, *ona iz trave* (Hirtz 1930, 246–247). Веровање да свака кућа има своју змију „чуварицу“ некад је било распрострањено у целој Бугарској (уп. „кџаца без змиа не може“ – Попов 1993, 88), али се до средине XX века оно изгубило у северној и источној Бугарској и задржало у западној и јужној, посебно у Родопима. Таква змија се назива:

² Ова тема привукла је пажњу више истраживача, од којих се могу споменути: Hirtz 1930/27, 243–254; Ђорђевић Т. 1958/2, 120–131; Златковская 1974, 91–116; Златковская 1977, 185–202; Гура 2000, 303–313 итд.

стопанка, сайбийка, ижница, домашарка, кџицица, пазачка, глухарка, мишкарка (Георгиева 1993, 65; Попов 1993, 88), у Пловдивском крају – стопанка, домакиња, сайбийка, чувачка, вардач (Стаменова 1986, 303); у средњој Бугарској (Перник) – сайбиа на кџитата, домакин'ка (Трефилова 2006, 267). Код Македонаца је раширено веровање да свака кућа има свога покровитеља „стопана“ у облику змије (смука). Он је *толосъм* и не сме се убити, јер ће опустети кућа (Спространов 1898, 63). У Скопској котлини таква змија се назива *сајбија* (Филиповић 1939, 500), у околини Охрида – *толосъм* (Спространов 1898, 63), у околини Ђевђелије – *кукјна змија* (Тановић 1927, 301); у Мариову – *домашната змија* (Ристески 1999, 48–49), у Кратову се веровало да свака кућа има *домакин-змеј*; у околини Велеса – *смок, домакин, домакин на куката, домакин смок* (Плотникова 2006, 221). Кућна змија се код Словенаца назива *оџ, воџ* (ст. слов. *оџь*, рус. *ужь*, бел. *вуж*, пољ. *wąż*), *bela kača, inčesa* (Kelemina 1997, 114; Kropej 2008, 320).

Код Источних Словена такође је познато веровање у кућну змију мада та веровања нису тако жива као код балканских Словена. У Псковској области (Усвјатски рејон) називали су је *домовая змея* (Ивлева 2004, 238), на Руском северу такву змију су називали *жировая* (Архангелско поморје), уп. назив за домовоја – *жировой черт* (вер. изведено од *жир* у значењу „храна, јело, имућност“) (Фасмер 1986/II, 56). Белоруси Гродненске губ. веровали су да у свакој кући живи змија (*уж*), коју нико не види и такву змију су називали *дамавик* или *свойски* (Гура 1997, 307). Одговарајућа веровања су посведочена и у Полесју, а таква змија се назива: *домовий вуж, уж, ўуж* (Левкиевская 2001, 423). Украјинци у Закарпатју су кућну змију називали *газдовник* (од *газда* – домаћин) (Гура 1997, 45). У југозападној Украјини (Верховинскиј рејон, Ивано-франковска област) такву змију су називали *хатна гадина* (Узенева 2008, 342) (од *хата* „кућа“ и *гад* „змија“).

Код Пољака у Лублинском војводству кућна змија се назива *domowy przysiaciel* и чували су се да јој не униште јаја, да не би навукли њен гнев на кућу. У Великопољској, она је позната под називом *smok, śmok, śtuk* (српско *смук*, од *s-tykati se* „лазити, пузати“), или *gad, gad domowy, domowy wiż* (Dźwigoł 2004, 21).

И Чеси су веровали да у свакој кући живи змија (најчешће бела), заштитница куће, позната и као *domací had*. По веровању Словака, кућна змија, најчешће бела, живи у сваком дому испод прага или испод пећи. Називају је: *had, domací had, domovy ochranca, stary dedo, gazda, gazdik* (Гура 1997, 308). Веровања о кућној змији имају и Лужички Срби.

Веровања у кућну змију позната су и несловенским народима на Балкану: код Грка – *to fidi tu spitju, fidospitju* „змија куће“ (Климова 2006,

119), Албанаца – *vitore*, Румуна – *șarpe de casă, șarpele casei*, „змија куће“ (Голант 2008, 315); о античким веровањима, уп. Златковская 1974, 92–116.

Од више десетина назива за кућну змију код словенских народа, најбројнији су називи изведени: а) по месту боравка (дом, кућа, хата, ижа, хижа, кџаца): срп.хрв. *кућарица, кућарка, кућеруша, кућњача, покућарица, покућарка, домаћа змија, родкићница*; буг. *кџицица, ижница*; мак. *домашната змија, кукјна змија*; рус. *домовая змея*, бел. *домовый вуж*, словен. *hižna kača*, укр. *хатна гадина*, пољ. *gad domowy, domowyj wiż*; слов. *domaci had*; темељ куће: срп. *темељача*; зид куће: *opa iz zida*; б) по функцији (чување, газдовање): срп.хрв. *чуварица, чуваркућа, сајбија*; буг. *стопанка, сайбийка, пазачка, домакиња, чувачка, сайбиа на кџитата, домакин'ка*, мак. *домакин, домакин на куќата, домакин смок, домакин-змеј, домашар* (у Србији, *домашар* је био онај члан задруге или породице који није одлазио преко лета на печалбу, већ је остајао у кући да надгледа имање, уп. Ђорђевић Т. 1899, 93), рус. *жировая*; укр. *газдовник*, пољ. *domowy przyjaciel*; слов. *domovy ochranca, stary dedo, gazda, gazdik*; в) по спољним обележјима змије: срп.хрв. *крснара, крсташица, бјела змија, мљекарица, смоцуља*, словен. *bela kača*.

Као специфичан, регионални назив за кућну змију *блазна* (око Мостара у Херцеговини) Хирц доводи у везу са глаголом *блазнити* „миловати“ (Hirtz 1930, 245). Међутим, према веровању из Херцеговине (Поповци), *блазном* се назива и змија која чува закопано благо, настала од ужета које се остави у земљи поред ћупа са златом (Мићовић 1952, 258). У словенским језицима реч *блазна* може означавати и „утвару, приказу, привиђење“ (уп. срп.хрв. РСАНУ 1959/1, 629; рус. Власова 1998, 49).

Еуфемизми *nespomenica, baja, bajurina, ona iz trave*, односе се на сваку змију, а не само на кућну.

Изглед

По спољним обележјима кућна змија се може карактерисати по боји, дужини и присуству неких митолошких атрибута на њеном телу (крста или круне на глави). Што се боје тиче, она је најчешће обележена као „бела“ или „црна“, а то су и крајње тачке спектра. И друга митолошка бића најчешће се карактеришу као бела или црна, што су иначе постојана обележја која се јављају у посмртном култу (уп. Раденкович 2007, 80–92).

У Босни (Бањалука) сматра се да је кућна змија, „кућница“ дугачка аршин и да је бела као снег (Лилек 1894, 365). У Грачацу њену белину су упоређивали с млеком, па је зато називана *мљекарица* (није искључено да назив потиче и од веровања да сише млеко у крава, тзв. змија *кравосац*) (Hirtz 1930, 246); бела је и у Копривници (Horvat 1896, 256), Ста-

рим Бановцима и око Славонског Брода (Hirc 1896, 10), као и код Чеха и Словака. Код Словенаца „кача“ је бела (Бела крајина, Бедeњ), или *црна* (Горењска, Подбрезје) (Kelemina 1997, 114–115). У Љубињу и Крешеву у Босни се говорило да је она *црна* (Лилек 1894, 366). И у Винодолу у Хрватској *чуварица змија* је одозго *црна* и има беле уши (Hirtz 1930, 244); *црна* је и *кутња змија* у Шумадији (Милићевић 1894, 72). У Бугарској (Родопи) кућна змија је велики *црни смук* (Троева-Григорова 2003, 81).

У неким записима кућна змија се по боји поистовећује са реално постојећим змијама, најчешће смуковима. У западној Босни, предео Јањ, „смоцуља“ има *мркожуту* боју (Rakita 1971, 70); у југозападној Србији (Голија, Рудно) – она је *смеђа* (Запис 2002); у Тешњу – *шарена* (Лилек 1894, 366), као и у Матејевцу код Ниша (Hirtz 1930, 244); у Јасенку – *грласта*; у Требињу – *ласаста* (белкаста); у Студеници *црна* и *грласта*; у Блату на Корчули на *црвене прутове* (Hirtz 1930, 248) итд.

У Винодолу у Хрватској кућна змија је танка и дугачка (Hirtz 1930, 244). Код Словенаца (Мартињи врх) се сматрало да је дугачка као дршка на грабуљама; у Бугарској (Родопи), да је велика и да може бити двоглава (Троева-Григорова 2003, 81). У украјинском Закарпатју кућна змија, *газдавик*, код сиромашних је краћа него код богатих (Гура 1997, 45). У Грачацу сматрало се да има на глави малу круницу као птица шева (Hirtz 1930, 246), или „ружу“ као петао и бркове (Луков Дол код Северина; Hirc 1896, 10); код Словенаца (Подбрезје) *бела кача* има лепу круну (Kelemina 1997, 115); у околини Александровца (жупског) сјаји јој се глава и може да има крст на глави (Рукопис ЗМА*). Крст (*крижић*) на глави има и у Лици (Кула) (Hirtz 1930, 244), због тога се на Голији и назива *крташица*, у околини Ниша – *крснара*.

Станиште

Опште је веровање да свака кућа има једну, своју змију покровитељицу. Према причи из околине Лесковца (с. Мирошевац), када је неком човеку изгорела кућа, змија је побегла, а када је на том месту изграђена нова кућа – змија се вратила (Ђорђевић Д. 1985, 161). Најчешће се као станишта кућне змије помињу огњиште, праг, темељ и зид куће.

Веровања да кућна змија борави испод кућног огњишта позната су у Босни (Бањалука, Крајина) (Лилек 1894, 365; Dragičević 1907, 322), Србији (Полом) (Hirtz 1930, 244), Бугарској (Пирински крај) (Георгиева

* Захваљујем управи Завичајног музеја у Александровцу за показану етнографску грађу.

1980, 467–468); или с десне стране огњишта (Разложко) (Георгиева 1980, 473; Георгиева 1993, 102); испод огњишта или пећи у Словенији (Šašelj 1909, 246; Kelemina 1997, 114); у Чешкој (Пршибрама) испод пећи (Климова Д. 2000, 172).

Према веровању из Баната (околина Новог Бечеја), кућна змија живи у гнезду, које се обично налази под прагом куће (Чајкановић 1994/2, 122), и у Срему (Јамена) такође *змија покућарка* живи испод кућног прага (РСГВ 3, 129). И код Чеха се сматрало да се она може наћи под прагом куће и зато нису цепали дрва на прагу, да је не би убили (Климова Д. 2000, 172).

Према казивању из Шумадије, *кутња змија* живи у рупи под кућом (Милићевић 1894, 72), у околини Александровца (жупског) у темељу куће (Рукопис ЗМА), као и у Дреници на Косову (Вукановић 1998, 186), док је на Косову Пољу она лоцирана у зиду куће (Дебељковић 1934, 212). Код Руса у околини Новгорода станиште кућне змије могло је бити испод прага или у темељу куће. Према веровању Словака (Орава), кућна змија се насељавала испод првог камена који би поставили мајстори приликом изградње новог дома (Валенцова 2011, 163). У Русији, у Псковској области веровали су да се њено гнездо налази у предњем углу куће (Власова 1998, 196).

Остављање хране

У Босни (чајнички котар) змији *кућници* је као храна остављано млеко (Лилек 1894, 365). У Бугарској, на Божић, Ивањдан и о другим великим празницима, остављали су јој поред огњишта део обредног јела (Пирински крај; Георгиева 1980, 473), а у Родопима (Смољанско) су јој остављали млеко и пресан хлеб. Ако јој не би оставили храну, веровало се да би хлеб у пећи изгорео (Георгиева 1993, 65, 102). У Пловдивском крају кућној змији су остављали јело и млеко, а на Благовестима и Власовдану жене су јој остављале испод прага лепињице (питки) (Стаменова 1986, 303). У Странци (Рупци), уочи Никољдана и Божића, кућној змији су остављали на поду у угловима куће део обредне хране, а за *стопана* још и зделу с вином (Попов 1996, 229).

Забрана убијања

Свуда је било строго забрањено да се кућна змија убије, јер у том случају би, како се најчешће сматрало, умро домаћин куће, или неки други укућанин, или би се изгубила кућна срећа. „О њој се чак ружно и не го-

вори“ (Дав. 1900, 189). У околини Загреба се говорило да би убијањем змије човек убио животну срећу (Šulinović-Konstantinović 1989, 109), а на Косову да је кућну змију послао сам Бог да чува одређену кућу „од сваке лошотиње“, и зато је не треба убијати „јер ће иначе ићи наопако свака радња“ (Дебељковић 1934, 212). У Херцеговини (Мостар) се сматрало да кућна змија, „блазна“, доноси срећу дому у коме се налази и да је не ваља убити. Ако се појави, да се не би људи страшили од ње, треба је ухватити у процеп, однети и пустити далеко од куће, говорећи: „Блазно моја блазно, ти ћеш мени и отолен кућу чувати“. У Мостару се причало (1901. г.) да је неки Главаш убио *блазну*, „па да је исте године умро и да се цијела кућа кроз неколике године затрала“ (Грђић Бјелокошић 1901, 67). У Црној Гори (Грбаљ, Кучи, Даниловград) змија „кутњица“ се не убија јер је у њој „сјен“ неког укућанина, па би он у том случају одмах умро (Вукова грађа 1934, 14; Дучић 1931, 338; Ђорђевић Т. 1958, 128).

Утврђивање забране убијања кућне змије праћено је низом прича о последицама које су погодиле поједине људе за такав прекршај. Према причи из Баната (Јома), једна жена је убила кућну змију, и у року од 24 сата умрла су јој оба детета (Нови Бечеј; Чајкановић 1994/2, 123). Према другом саопштењу (Даниловград), жена је нашла у постељи међу својом децом велику змију, изнела је напоље и убила. Али када се вратила у кућу, нашла је своју децу мртву: „Они су умрли зато што им је мајка, из незнања, убила кућну змију – сен њихове душе“ (Исто, 123). На Косову и Метохији (Сретечка жупа) веровало се, ако неко убије „змију кутњу“, а она се покаже мала – у току године умреће неко дете из куће, а ако је велика – умреће одрасло чељаде (Вукановић 2001, 151). У западној Србији (Маковиште, Парамун) уколико би се десило да неко убије ову змију, онда би је увили у бело платно и сахранили (Благојевић Н. 1984, 276). Према казивању из Босне (Власеница), ако неко из незнања убије кућну змију треба да узме из куће шаку земље и да је баца преко себе иза леђа три пута, а сваки пут мора у земљу плунути пре него што је баца. Затим преко себе пребаци мртву змију, плуне преко себе и одлази не обзирајући се (Dragičević 1907, 322). На Грудима, ако неко случајно убије кућну змију, треба мало да открије кућу и кроз ту рупу да избаци змију у двориште (Balarin 1901, 314). И у Босни и Херцеговини, на простору између Неретве и Цетине, веровало се да кућну змију никако не треба убити, већ је истерати из куће димом (кадом) запаљених крпа, које се поставе поред њене рупе. Они који су змију убили, лоше су прошли: „ненадано умрли, изгорјела им кућа, поцрккала стока, помрла дјеца итд.“ (Ваповић 1935, 49). У Бугарској ако је убију, такође се сматрало да ће неко чељаде из куће умрети, најчешће домаћин. Код тетевенских Бугара, уколико би неко убио кућну змију, закопавали су је ван дворишта куће, и у наредних 40 дана палили су на том месту свеће сваког јутра и вечери. Сматрало се

да убијену змију треба одмах закопати, јер ако је угризе мува, па затим та мува угризе човека, он ће одмах умрети (Попов 1993, 88).

Према веровању из околине Ђевђелије кућна змија не само што се не сме убити, већ уколико се види, то се не сме казати другоме, јер ће у том случају човек ослепети, или ако проговори када је види – онемети (Тановић 1927, 301). Према казивању из Македоније (Мариово), човек је убио такву змију, па му је тог лета од грома настрадало преко 60 оваца, онда му је умро отац, а за годину дана и син, тако да му је кућа опустела. Сама појава такве змије најављује несрећу у кући (Ристески 1999, 48–49). У Кратову се веровало да свака кућа има *домакин-змеј*, и ако се он убије настају лоше последице. Када су једног лета девојке убиле малу змијцу близу града, јавио им се змај и рекао да три године неће бити рода на пољу, па је тако и било (Горанов 1983, 102). Овде је више реч о змији (змају) покровитељу шире заједнице, а не о кућној змији.

Код Словенаца се веровало да кућна змија неће нанети укућанима никакво зло, чак се она игра с децом. Може и да упозори укућане на неку опасност. Тако је појава змија на њиви била знак за људе да се брзо врате кући, где су успели да спасу кућу коју је захватио пожар (Мартињи врх) (Kelemina 1997, 114). Познато је да и друга митолошка бића упозоравају људе на опасност (нпр. *водени бик* код Срба, *домовој* код Руса).

Према предању из Беле крајине, када је жена дала деци да једу млеко, испод пећи је изашла змија и почела да пије млеко из њихове зделе. Престрашена деца су позвала мајку, „Мама, *z nami ruzina* је“. Када се муж вратио из туђине, раскопао је пећ и нашао у зиду гнездо и у њему велику змију, коју је одмах убио. У ноћи му је угинуо најбољи во, јер змија је била „*ропоћни gospodar*“ (Šašelj 1909/II, 246). Према другој варијанти, умро му је најмлађи син (Kelemina 1997, 114). Код Словенаца у Резији и Фурланији (Италија) веровало се да људи не треба да убијају велике црне змије (у Резији – *linčeža*, Фурланији – *incjesina*), јер у њима су душе покојника. Стара жена из Резије (с. Варкота) говорила је: „*Ne ubijajte kač, to so dušice!*“ (Kropej 2008, 172).

Код Источних Словена змију коју би видели у дворишту куће или на улици нису убијали, јер су је сматрали за *дворовоја* (духа дворишта) или *домовоја* (духа куће). У Псковској области се сматрало да је покровитељ куће и породице био у облику змије (неотровнице – *уж*), која је поштована и храњена (Власова 1998, 196). У околини Новгорода се такође веровало да се кућни дух – *домовој* – може показати у кући у облику змије или жабе. Када су једном убили змију у кући, цео под је био преливен сметаном (павлаком), а после тога су умрла три члана те породице (Власова 1998, 196). Веровали су да она живи испод прага или у темељу куће. Код богатих људи она је *сиве* боје, а код сиромаша је *мала* (Гура 1997, 308).

На Косову и Метохији (предео Дреница, Доње Преказе) веровало се да се кућна змија не може убити, јер се „она претвара и постаје све већа, док човек не полуди од страха“ (Вукановић 1998, 186).

Појава кућне змије и њена делатност

По правилу, митолошка бића ретко говоре, већ се оглашавају на други начин: кикотом, ударањем дланом о длан, дречањем, понављањем речи човека итд. Код Руса, кућни дух, *домовој*, када жели да објави укућанима да им предстоји нека несрећа, он стење, уздише, фркће. Кућна змија најчешће преноси такву поруку укућанима својом појавом, или се пак оглашава певањем, изнимно и гласом квочке.

Према веровању из Старчева код Панчева, када *кућевна змија* излази из зида где живи, земља се сама отвори, па се за њом опет затвори „као да није било никаквог отвора“ (Русић 1940, 116). У Бањалуци (католици) веровало се да змија *кућница* излази у ноћи када укућани заспу и *пева* (Лилек 1984, 365). Према казивању из Македоније (Кавадарци), кућне змије увече „у куќата си свире“ (Вражиновски 1998, 145). И код Словенаца (Мартињи врх) *ож* излази испод огњишта, улази у пећ и пева (Kelemina 1997, 114). На Косову и Метохији (Плакаоница) веровало се да кућна змија, пре него што ноћу изађе из зида, оглашава се са „Кво-кво!“. И чим види човека врати се у зид (Вукановић 2001, 151).

Кућна змија, у односу на друга митолошка бића, има пасивну функцију. Она као да надгледа породицу с неког скривеног места, и ако се појави, то је био знак да ће неко од укућана умрети. Осим њеног убијања, не наводе се други разлози за смрт људи. То упућује на закључак да она зна судбину сваког укућанина, поготову ако је по тој судбини неком од њих одређена превремена смрт (уп. Раденковић 2011, 527–528). У Бугарској се веровало да излази на Благовести и да пребројава укућане – кога не види и не преброји, тај ће умрети те године (Георгиева 1993, 65). Вероватно из разлога да не би видела и могла пребројавати укућане, људи су на Благовести лепили на улазна врата говеђи измет, да „змија домашарка не види и не уједа укућане“ (Исто, 102). У сверо западној Бугарској се сматрало да сама појава змије у близини куће представља најаву смрти неког члана породице (Маринов 1994, 166), а у Родопима и да је она један од ранијих покојника из те куће (Троева-Григорова 2003, 83). У Босни се веровало, ако је неко болестан у кући, па змија *покућница* изађе из куће или ако „запјева“, онда је то знак да ће болесник умрети (Лилек 1894, 653). У околини Александровца (жупског), ако се приликом рушења куће ископа кућна змија, у кога прво погледа, он ће ускоро умрети (Рукопис ЗМА). Појава змије у кућном простору у Македонији (Мариово) била

је лош знак за укућане. Према причи, када су људи, померивши кацу у кући, видели змију, кроз годину дана је умро домаћин куће (Ристески 1999, 48–49).

Једна од ретких старатељских функција коју кућна змија исказује помиње се у Лици (Дрежница), где се каже да *кућарица* куне домаћина који не сеје пшеницу (Hirtz 1930, 244). Према веровању Словенаца, поједина митолошка бића обавештавају људе када је најпогодније време за сетву, најчешће за сејање боба, вичући с планине: „Сеј боб! Сеј боб!“ Према причи из Чешке (Пршибрама), једна жена је тврдила да кућна змија живи код ње испод пећи, и увек, када се спрема лакиша, отуда се осећао мирис кише (Климова Д. 2000, 172). У јужној Србији (Топлички округ) кућна змија се показује пред сеобу укућана (Чајкановић 1994/2, 123).

Привлаче пажњу веровања забележена на простору Црне Горе (Грбаљ, Даниловград, племе Кучи) да се кућна змија не сме убити јер је она „сјен“ неког укућанина: „Змија кад се нађе у кући, не ваља је убити, зато што је она сјен од некаква кутњег чељадета, па да би се змија убила и оно би чељаде умрло“ (Вукова грађа 1934, 14). У саопштењу из Даниловграда указује се да је *сјен* неког укућанина ушла у змију: „Кад тај спава његова душа уђе у змију“ (Ђорђевић Т. 1958/2, 128). У свом раду „Змије кућарице“, М. Хирц наводи да се у неким крајевима (без ближег одређења) змија кућарица назива *сјеновита змија*, „која у себи има такву силу, да онај, који је умлати, наскоро умре или остане заувјек несретан, јер му се њезин *сјен* освећује“ (Hirtz 1930, 246). Ово су три различита одређења кућне змије и карактера *сјени*. Према првом наведеном примеру, кућна змија је двојник неког укућанина, и смрт једне његове половине, која се приказује у облику змије, изазива и смрт друге. Као потврда оваквих схватања могу се навести веровања Руса с краја XIX века (Пудожски срез, Олоњецка губернија), по којима у сваком дому и његовом дворишту има онолико кућних духова (рус. *домовой*, *дворовой*) колико има чланова породице. Ови њихови двојници могу се приказати у зооморфном облику, као змија, петао, кокошка, мачка. Уколико настрада једна од тих животиња, она вуче са собом и смрт једног од чланова породице, њеног двојника (Криничная 2001/1, 167). Према чешком веровању, у свакој кући живе две велике кућне змије (чеш. *had hospodařik*) које су двојници чланова породице. Ако се убије мушка змија – умреће домаћин куће, смрт женске – повлачи смрт домаћице (Афанасьев 1868/2, 540). По другом горе наведеном одређењу, *сјен* је душа човека, која привремено излази из његовог тела док он спава и улази у змију. Контекст овом веровању довољно је познат у црногорско-херцеговачком простору, и везује се за одређене људе, који су познати као *вједогоње*, *здухачи*, *стухе* итд. Док они спавају душа им излази на уста, добијајући неки животињски облик и потом ступа у борбу за берићет са исто таквим противницима из другог краја (што се манифестује олујом

и градом). Рекло би се да је записано веровање из Даниловграда, уколико је оно верно дато, везано са представом да се на неким местима могу склонити душе прерано умрлих покојника, тзв. „лутајуће душе“. Јер, *сјен* заспалог човека (тј. његова душа) не улази у тело змије, већ само узима њен облик. У трећем случају, који Хирц наводи, нема објашњења одакле потиче *сјен* у змији, који након њеног убијања остаје у животу, светећи се убици те змије. Као аналогни пример овоме може се навести веровање о постојању сеновитог дрвећа: „У Грбљу се приповиједа да између великијех дрвета (букова, растова итд.) имају гдјекоја *сјеновита*, која у себи имају такову силу да онај који их посијече, одмах умре или дуго година до смрти остане болестан“ (Караџић 1972, 318). У прилог овоме могу се навести веровања по којима је једно од станишта вила велико, најчешће усамљено дрвеће, које се у јужној Србији и на Косову назива „самовилско“. То је и доказ о „манистичком“ пореклу вила – тј. да оне представљају душе девојака, које су живот изгубиле несрећним случајем. Уколико би се ово веровање довело у везу с наведеним податком из Даниловграда, онда се може рећи да се и душе лутајућих покојника (какве могу бити и виле) могу приказати у облику змија, али онда то никако нису кућне змије.

За објашњење односа између *сјени* и *душе* од значаја је и веровање из Црне Горе (Бока), које је записао Вук Караџић, да човек може изгубити своју *сјен*: „У Боци човјек *сјеновит* зове се онај који изгуби свој *сјен* па као луд тумара по свијету без *сјена* као и *сјен* без њега“ (Караџић 1972, 318). Позната су и веровања да се може човеку измерити сенка и та мера узидати у темељ неке грађевине (куће, моста), и он после кратког времена умире, а његова душа постаје „чувар“ те грађевине. У оба случаја као да се у потуности не изједначавају сенка и душа човека – јер човек и у једном и у другом случају, и после губитка сенке, наставља активно да живи неко време, док је без душе мртав или у дубоком сну. Познато је такође да се повампирени покојник, који се може приказати у разним облицима, препознаје се по томе што нема сенку. У Србији су на Бадње вече палили воштану свећу и гледали којему се од чељади не види сенка: веровало се да ће оно у току године умрети (Милићевић 1894, 163). Значи да само жив, телесни човек, има душу и сенку. С друге стране, ноћне приказе, које људе одводе с пута, и које такође воде порекло од душа застрањених покојника, називају се *сенка*, *осења*, рус. *тень*. На неки начин, сенка би се могла довести у везу са трагом који човек оставља ходајући по земљи, и који се може магијским путем „обрати“ (и тако учинити да он умре), као и са именом човека, преко кога се такође може некеме наудити. Сву сложеност словенских предастава о души у својој аналитичкој студији на ту тему приказала је Светлана Толстој (уп. Толстая 2008, 380–421).

Постоји и круг предања, у којима је кућна змија приказана малтене као кућно чељаде, с којим се деца играју, чак с њом једу млеко из истог

суда. Према белоруским веровањима, ако се у кући појаве змије (*вужаки*), па чак са децом пију млеко из истих судова, то је знак великог благостања те породице. У западној Босни (предео Јањ) се веровало да се кућна змија ноћу увлачи у постељу сваког човека, а по дану се скрива у кући или у њеној близини (Rakita 1971, 70). И ове представе су старе. Код класичних римских писаца и на сликама Помпеје дух *гениј* је често представљен у виду змије, која се појављује и у брачном крвету (Dimezil 1997, 281).

У неким словенским предањима за кућну змију се каже да има чаробну круницу (слов. *krono*, *kronco*, мак. *рокче*) на глави. У словеначком предању (Подбрзје), када је бела змија у кући одбацила своју круницу, жена је ставила у шкрињу с предивом, и затим су целе зиме одатле мотали предиво и оно никад није имало краја. Затим су круницу ставили у жито, и колико год да су узимали из амбара, жита је увек било (Kelemina 1997, 115). Код Македонаца (Кавадарци) се веровало да треба поставити белу мараму, па ће кућна змија када пређе преко ње оставити *рокче*, које је лековито (Вражиновски 1998, 145). Оваква веровања везују се и за неке друге змије, нпр. оне које чувају закопано благо (уп. Zupan 1999, 40).

Кућна змија и други кућни духови

Код Источних Словена се развила персонализација кућних духова и ужа подела њихове надлежности у простору куће и ширег домаћинства, па се разликују: *домовој*, *дворовој*, *запечњик*, *голбечњик*, *подпољњик*, *подпољњица*, *бањик*, *обдериха*, *амбарник*, *амбарниј*, *подрижњик*, *ригач* (дух који борави у *риги* – шупи за сушење жита), *хлевној*, *хлевњик*, *хлевњак* (дух у штали), *гумењик*, *гуменџ хозјајин*, *гуменшчик* (домаћин гумна) итд. Сходно таквом развоју, змија је постала само један (врло чест) зооморфни облик у коме се ови духови могу појављивати. Тако се на Руском северу дух дворишта (*дворовој*) може показати у облику *црвене змије*: „Однажды вышел, а под мостом красная змея, так и увивается. А это дворовой“ (Једном сам изашао, а испод трема црвена змија, тако се увија. А то је дворовој) (Черепанова 1996, 46). У Украјини (у близини Харкова) се веровало да се на Велики четвртак, под одређеним условима, може видети домовој на тавану куће, у црвеној кошуљи, или с црвеном капом, како седи на великој змији (Иванов 1893, 31). У закарпатској Верховини (Украјина) *домовик* се може показати људима у облику змије, мачке, пса (Колочава, Торун) или било које друге животиње (Торун): „... нечиста змија, што уже от хыжі не отходит, она уже домовик“ (... нечиста змија, што се не удаљава од куће, она је сигурно домовик) (Плотникова 2011, 142).

Поставља се и питање у каквом су односу бугарски *стопан*, *наместник* и *кућна змија*, када се и једно и друго митолошко биће поимају

као заштитници дома и могу носити ознаку „сајбија“ (домаћин). Да ли се ради о раздвајању на две хипостазе једног митолошког бића или су то два различита бића? Стопан се такође може појавити у змијском облику, али чешће, како се веровало, скреће пажњу домаћинима да је занемарен јављањем неком члану породице у сну. Податак да се у неким крајевима Бугарске кућној змији оставља као понуда хлеб и млеко, а стопану – вино, указује на прављење разлике међу њима. У прилог томе говори и веровање да се под стопаном подразумева неки истакнути породични предак, који је за живота запамћен као отресит и угледан човек. Све то упућује на претпоставку да је у некадашњој митолошкој представи постојао пар обожаваних предака – родоначелник (чије трагове налазимо у култу „крсне славе“ и бугарског обреда „стопанова гозба“) и пра-родитељка, која се могла показати у облику беле змије. Везивање кућне змије за простор дома, посебно огњишта, наводи на помисао да је овај култ старији. Он указује да су некада жене биле чувари огњишта, за које се везивало рађање, одгој деце и спремање хране, док је за мушкарце била везана привредна и ратничка функција. Питање је и у којој мери су Јужни Словени пренели веровања о кућној змији из своје старе постојбине, а у којој мери су она преузета од околног становништва на Балкану.

Код Чеха, заштитник дома у облику змије, *hospodářík*, *hospodářiček*, *šotek*, *rarašek*, *plivník*, меша се са представама о „услужном духу“, демону који се на посебан начин изводи из петловог или кокошијег јајета, и потом свом газди доноси богатство (Климова Д. 2000, 162–176), познат у Хрватској као *мацић*, *мацмолић*. И у прикарпатском делу Украјине (Галицији), *домовик*, који се назива *хованец*, *годованец* или *свој*, такође се изводи, под одређеним условима, из јајета црне кокоши, и он домаћину доноси богатство (Яворский 1897, 105).

Може се уочити и преношење неких функција које се везују за друге животиње на кућну змију. У шире познатом предању, човек у амбару или штали проналази змијска јаја и односи их са тог места, а змија, која се поима као кућни дух, баца му отров у суд с млеком, да га казни. Пошто човек врати узета змијска јаја, змија преврне суд у који је бацила отров, па тако човек не трпи последице свог поступка (уп. Полесје; Богданович 1895, 32–33; Левкиевская 2001, 423; Томска губ.; Власова 1998, 196–197). Овакав сиже се код Јужних Словена везује за ласицу.

Такође и веровања да кућну змију (смука) не треба убијати јер она чисти кућу од мишева и друге гамади (у области Сакар у Бугарској, назива се мишкарка), те сведочанства да је испред куће хране млеком, излазе из оквира митолошке представе о змији као заштитнику кућне чељади и општег напретка дома, с којим се не може имати директни контакт. Овоме припада и веровање из Далмације (Полача) и неких других крајева да покућарка змија иде око малог детета у дечју колевку и лиже остатке мајчи-

ног млека око његових усана (Hirtz 1930, 244). Шире су позната веровања да поједине змије сишу у крава млеко, па се називају кравосци.

Закључне напомене

Из овог прегледа може се закључити да се у веровању словенских народа до XX века, више или мање, одржала древна представа о духу, заштитнику дома, у облику змије. По свој прилици, ради се о зооморфној хипостази женског претка, пра-родоначелнице, као и персонификацији укупности свих предака једног рода. Може се довести у везу и са загонетним митонимом *Род*, који се помиње у староруским писаним споменицима. По рођењу детета приношена је жртва (у облику пресне хране) *Роду* и *рожданицама*, што би могло да значи – свим прецима, а посебно пра-мајкама, које су биле одговорне за рађање и одржавање деце својих живих потомака. Сваки други контакт са прецима–покојницима у кући, ван одређених празника, није био пожељан. Ако би ти преци желели да пренесу неку драматичну поруку својим потомцима, онда су то могли учинити појавивши се у свом зооморфном облику, односно као *кућна змија*.

ЛИТЕРАТУРА

- Афанасьев 1868/2 – А. Афанасьев, *Поэтические воззрения славян на природу* II, Москва (репринт, Москва 1994).
- Беновска-Събкова 1989 – М. Беновска-Събкова, Етнокултурна специфика на змея като митически персонаж, *Единство на българската фолклорна традиция*, София.
- Благојевић Н. 1984 – Н. Благојевић, Обичаји у вези са рођењем, женидбом и смрћу у титовоужичком, пожешком и косјерићком крају, *Гласник Етнографском музеја* 48, Београд.
- Богданович 1895 – А. Е. Богданович, *Пережитки древняго мирозозерцания у белоруссов*, Гродна.
- Валенцова 2011 – М. М. Валенцова, Демонологические представления Оравы, *Славянский и балканский фольклор: Виноградье. К юбилею Людмилы Виноградовой*, Москва, 157–165.
- Власова 1998 – М. Власова, *Русские суеверия. Энциклопедический словарь*, Санкт-Петербург.
- Вражиновски 1995 – Т. Вражиновски, *Народна демонологија на Македонците*, Скопје – Прилеп.
- Вражиновски 1998 – Т. Вражиновски, *Народна митологија на Македонците 2*, Скопје – Прилеп.
- Вукановић 1998 – Т. Вукановић, *Дреница. Друга српска Света гора*, Приштина.

- Вукановић 2001 – Т. Вукановић, *Енциклопедија народног живота, обичаја и веровања у Срба на Косову и Метохији*, Београд.
- Вукмановић 1960 – Ј. Вукмановић, *Паитровићи*, Цетиње.
- Вукова грађа 1934 – Вукова грађа, *Српски етнографски зборник I*, Београд.
- Георгиева 1993 – И. Георгиева, *Българска народна митологија*, София.
- Георгиева 1980 – И. Георгиева, Народен мироглед, *Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучавања*, София: БАН.
- Голант 2008 – Н. Г. Голант, *Этнолингвистические материалы из коммуны Мэлая, Румыния, Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура*, Москва.
- Горанов 1983 – Б. Горанов, Легенди за митични същества в архива на Ефрем Каранов, *Български фолклор IX/4*, София.
- Грђић Бјелокосић 1901 – Л. Грђић Бјелокосић, Животиње и биље у народном предању, *Караџић III*, Алексинац.
- Гура 1997 – А. В. Гура, *Символика животных в славянской народной традиции*, Москва.
- Гура 2000 – А. В. Гура, Демонологические свойства животных в славянских мифологических представлениях, *Славянский и балканский фольклор: народная демонология*, Москва.
- Дав. 1900 – Љ. М. Дав(идовић), Животиње и биље у народном предању, *Караџић II*, Алексинац.
- Дебељковић 1934 – Д. Дебељковић, Веровања српског народа на Косову пољу, *Српски етнографски зборник I*, Београд.
- Дучић 1931 – С. Дучић, Живот и обичаји племена Куча, *Српски етнографски зборник XLVIII*, Београд.
- Ђорђевић Д. 1985 – Д. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, Лесковац.
- Ђорђевић Т. 1899 – Т. Р. Ђорђевић, Правни обичаји у Срба, *Караџић I*, Алексинац.
- Ђорђевић Т. 1958 – Т. Р. Ђорђевић, Природа у веровању и предању, *Српски етнографски зборник LXXII/2*, Београд, 120–131.
- Запис 2002 – *Теренско истраживање Голије, с. Рудно*. Казивач Јован Миљковић (р. 1925).
- Златановић 1998 – М. Златановић, *Речник говора јужне Србије*, Врање.
- Златковская 1974 – Т. Д. Златковская, Элементы культа змеи в духовной культуре народов юго-восточной Европы, *Жива антика XXIV/1-2*, Скопје, 91–116.
- Златковская 1977 – Т. Д. Златковская, Некоторые древнебалканские элементы в фольклоре и этнографии южных славян и восточных романцев, *Этническая история и фольклор*, Москва, 185–202.
- Иванов 1893 – О. Иванов, Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках, *Сборник Харьковскогo истoрико-филологического общества 5/1*, Харьков.
- Ивлева 2004 – *Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней. Материалы полевой коллекции Л. М. Ивлевой*, Санкт-Петербург.
- Калпачина-Боровић 1990 – И. Калпачина, Љ. Боровић, Не ваља се, *Расковник XVI/61–62*, Београд.
- Караџић 1972 – В. С. Караџић, *Етнографски списи*, Сабрана дела Вука Караџића, књ. XVII, приредио М. С. Филиповић, Београд.

- Климова Д. 2000 – Д. Климова, *Hospodářik* в поверьях чешского народа, *Славянский и балканский фольклор: народная демонология*, Москва.
- Климова 2006 – К. А. Климова, Стихъо – дух-покровитель места в новогреческой мифологии и некоторые параллели в славянских диалектах, *Исследования по славянской диалектологии* 12. *Ареальные аспекты изучения славянской лексики*, Москва, 114–130.
- Криничная 2001/1 – Н. А. Криничная, *Русская народная мифологическая проза: истоки и полисемантизм образов в трех томах*, т. I; Санкт-Петербург.
- Криничная 2011 – Н. А. Криничная, *Крестьянин и природная среда в свете мифологии. Былички, бывальщины и поверья Русского Севера*, Москва.
- Левкиевская 2001 – Е. Е. Левкиевская, Материалы к словарю полесской этнокультурной лексики. *Демонология, Восточнославянский этнолингвистический сборник: исследования и материалы*, Москва.
- Лилек 1894 – Е. Лилек, Вјерске старине из Босне и Херцеговине, *Гласник Земаљског музеја VI*, Сарајево.
- Маринов 1984 – Д. Маринов, *Избрани произведения*, т. II, София.
- Маринов 1994 – Д. Маринов, *Народна вјера и религиозни народни обичаи*, София.
- Милићевић 1894 – М. Ђ. Милићевић, Живот Срба селяка, *Српски етнографски зборник I*, Београд.
- Мићовић 1952 – Љ. Мићовић, Живот и обичаји Поповаца, *Српски етнографски зборник LXV*, Београд.
- Плотникова 2006 – А. А. Плотникова, Этнолингвистические материалы из с. Теово в Македонии (область Велеса, регион Азот), *Исследования по славянской диалектологии* 12. *Ареальные аспекты изучения славянской лексики*, Москва, 192–227.
- Плотникова 2011 – А. А. Плотникова, Народная мифология в закарпатской Верховине, *Славянский и балканский фольклор: Виноградье. К юбилею Людмилы Виноградовой*, Москва, 141–148.
- Попов 1993 – Р. Попов, Природата в представите на тетевенските балканджии, *Българска етнография IV/5–6*, София.
- Попов 1996 – Р. Попов, Народен светоглед, *Странджа*, София: БАН.
- Попов 1999 – Р. Попов, Народен светоглед, *Ловешки край*, София: БАН.
- Попов 2002 – Р. Попов, Обичаи и обреди при смърт и погребение, *Сакар*, София: БАН.
- Раденковић 2011 – Љ. Раденковић, Народна предања о одређивању судбине: словенске паралеле, *Жива реч: зборник у част проф. др Наде Милошевић Ђорђевић*, Београд.
- Раденкович 2007 – Л. Раденкович, Белое и черное как признаки мифологических существ (на славянском материале), *Terra Balkanica / Terra Slavica. К юбилею Т. В. Цивьян. Балканские чтения 9*, Москва.
- Ристески 1999 – Љ. Ристески, *Посмртниот обреден комплекс во традиционата култура на Мариово*, Прилеп.
- РСАНУ 1959 – *Речник српскохрватског књижевног и народног језика* 1, Београд: САНУ.
- РСГВ 2003 – *Речник српских говора Војводине* 3, Нови Сад: Матица српска.
- Рукопис ЗМА – *Рукопис Завичајног музеја у Александровицу*, без ближних ознака места и времена записа.
- Русић 1940 – Б. Русић, Знаоци немуштог језика, *Гласник Етнографског музеја XV*, Београд.

- Спространов 1898 – Е. Спространов, Тълкувание на природни явления, разни народни вярвания и прекобявания. От Охрид, *Сборник за народни умотворения XV*, София.
- Стаменова 1986 – Ж. Стаменова, Народен мироглед, *Пловдивски край: етнографски и езикови проучвания*, София: БАН.
- Тановић 1927 – С. Тановић, Српски народни обичаји у Ђевђелијској кази, *Српски етнографски зборник XL*, Београд.
- Толстая 2008 – С. М. Толстая, *Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе*, Москва.
- Трефилова 2006 – О. В. Трефилова, Етнолингвистические материалы из с. Кралев-Дол, Перническая область, община Перник, Средняя Западная Болгария, *Исследования по славянской диалектологии 12. Ареальные аспекты изучения славянской лексики*, Москва.
- Троева-Григорова 2003 – Е. Троева-Григорова, *Демоните на Родопите*, София.
- Узенева 2006 – Е. С. Узенева, Етнолингвистические материалы из југо-восточной Болгарии (село Козичино, Еркеч), область Бургаса, *Исследования по славянской диалектологии 12. Ареальные аспекты изучения славянской лексики*, Москва.
- Узенева 2008 – Е. С. Узенева, Етнолингвистические материалы с југо-западной Украины, *Карпато-балканский диалектный ландшафт: язык и культура*, Москва, 323–347.
- Фасмер 1986/II – М. Фасмер, *Этимологический словарь русского языка в четырех томах*, т. II, Москва.
- Филиповић 1939 – М. С. Филиповић, Обичаји и веровања у Скопској котлини, *Српски етнографски зборник LIV*, Београд.
- Чажкановић 1994 – В. Чажкановић, *Сабрана дела из српске религије и митологије 1–5*, Београд.
- Черепанова 1996 – О. А. Черепанова, *Мифологические рассказы и легенды Русского Севера*, Санкт-Петербург.
- Јворский 1897 – Ю. Јворский, Домовик в галицко-русских верованиях, *Живая старина VII/1*, Санкт-Петербург.
- Balarin 1901 – N. Balarin, Gatanje na Grudi, *Zbornik za narodni život i običaje VI*, Zagreb.
- Banović 1935 – S. Banović, Praznovjerice u narodnim pjesmama, *Zbornik za narodni život i običaje XXX/1*, Zagreb.
- Božičević 1900 – J. Božičević, Šušnjevo Selo i Čakovac, *Zbornik za narodni život i običaje V*, Zagreb 1900.
- Carić 1900 – A. I. Carić, Crtice iz narodnog života u Dalmaciji, *Glasnik Zemaljskog muzeja XII*, Sarajevo.
- Čulinović-Konstantinović 1989 – V. Čulinović-Konstantinović, *Aždajkinja iz Manite drage*, Split.
- Dimezil 1997 – Ž. Dimezil, *Drevna rimska religija*, Prevela s francuskog J. Novaković, Sremski Karlovci – Novi Sad.
- Dragičević 1907 – T. Dragičević, Narodne praznovjerice, *Glasnik Zemlajskog muzeja XIX*, Sarajevo.
- Dźwigoł 2004 – R. Dźwigoł, *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne*, Kraków.

- Eperjessy 1999 – E. Eperjessy, Ispitivanje međusobnih utjecaja u pučkom praznovjerju jednog mađarsko-hrvatskog naselja, *Ėtnografija Hrvata u Mađarskoj* 5, Budimpešta.
- Franković 1990 – Đ. Franković, Mitska bića u podravskih Hrvata. Narodne predaje, *Etnografija Južnih Slavena u Mađarskoj* 9, Budimpešta.
- Hirc 1896 – D. Hirc, Šta priča naš narod o nekim životinjama, *Zbornik za narodni život i običaje* I, Zagreb.
- Hirtz 1930 – M. Hirtz, Zmije kućarice, *Zbornik za narodni život i običaje* XXVII, Zagreb, 243–254.
- Horvat 1896 – R. Horvat, Narodna vjerovanja s bajanjem, *Zbornik za narodni život i običaje* I, Zagreb.
- Kelemina 1997 – J. Kelemina, *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Bilje.
- Kropej 2008 – M. Kropej, *Od Ajda do zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja*, Celovec.
- Rakita 1971 – R. Rakita, Narodna vjerovanja u predjelu Janj, *Glasnik Zemaljskog muzeja*, Nova serija XXVI, Sarajevo.
- Šašelj 1909/II – I. Šašelj, *Bisernice iz belokranjskega narodnega zaklada* II, Ljubljana.
- Zupan 1999 – M. Zupan, *Rpečnekova vučca: folklorne pripovedi z visoke Gorenjske (in iz Karnalske doline)*, Ljubljana (Zbirka „Glasovi“ 20).

Ljubinko Radenković

THE DOMESTIC SNAKE IN THE BELIEFS AND TRADITIONS OF THE SLAVS

Summary

Many European peoples, from antiquity up to the present day, believed and still believe that every household has its hidden patron in the form of snake. Such a snake, must not be killed because its death would result in the death of the householder or some other family member, or in the loss of luck for the entire family. Among the Slavic peoples, such beliefs are mostly characteristic for the Balkan Slavs. Presumably, the domestic snake is a zoomorphic ancestor who watches over its progeny. The paper quotes its names among the Slavis, describes its looks and functions, points to its connections with other mythic beings, and explains the mythological basis for these beliefs.

Немања Радуловић*

Филолошки факултет
Београд

СМРТ ОД ЗМИЈЕ У НАРАТИВИМА О СУДБИНИ (АТУ 934)¹

Апстракт: Смрт особе затворене у кули од змије сакривене у грожђу издваја се у класификацијама као посебан подтип АТУ 934 (Бредних, Даскалова-Перковска), а на српском подручју је још Вук Караџић забележио присуство варијанте. У раду ће посебна пажња бити посвећена семантици змије, грожђа и куле. Ови елементи упућују и на тешкоће жанровске класификације. То је случај и са другим наративима о судбини, а код овог подтипа су приметни додир са културноисторијским предањима, али и легендом, па и неким видовима апокрифне књижевности. Изгледа да се може прихватити теза о оријенталном пореклу – постоји више турских варијаната. У дијахронијском погледу још је Ф. Краус обратио пажњу на староегипатску приповетку о осуђеном принцу. Међутим, поред сличности, постоји и више разлика што је и иначе повезано са местом староегипатских приповедака у компаративној фолклористици. Такође стара варијанта која распоредом мотива сасвим одговара европским приповеткама, посведочена је у староиндијској књижевности. Таква сличност изнова отвара питања миграције приповедака са Истока (из Индије) или можда заједничког наслеђа.

Кључне речи: класификација, индекси, миграција, жанр

Од суђења се не може утјећи. Народ наш мисли да је сваком човјеку суђено шта ће му се у вијеку догодити и како ће смрти умријети, и да се човјек од суђења не може сачувати. Тако се приповиједа да је не-

E-mail: nem_radulovic@yahoo.com

¹ Рад је настао у оквиру пројекта „Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду“ (№. 178011) који финансира Министарство просвете, науке технолошког развоја Републике Србије.

какав цар имао кћер за коју му некакав гатар или пророк каже да ће је ујести змија и да ће јој од тога бити смрт. Цар чувши то начини кћери својој двор од стакла у који се ни мрав није могао увући а камо ли змија, и из њега је никуд није пуштао на поље. Кад царевој кћери дође суђен дан, она здрава читава заиште грожђа да једе. Слуге јој одмах донесу велики грозд, у којему је унутра била сакривена мала змијица која је уједе и зада јој суђену смрт.

Тема овог рада биће један подтип „предодређене смрти“ (АТУ 934) чији први пример у домаћој грађи јесте наведени запис из *Српског рјечника* Вука Караџића.

Арне-Томсонов Индекс (друга ревизија из 1961) не помиње овај тип као посебан. Утерова ревизија која је све подтипове објединила под једним бројем такође не чини овај подтип „видљивим“. Међутим, Р. В. Бредних у својој монографији о суђеницама издваја ове варијанте као посебан подтип (АТ 934 А3 *Brednich* – смрт од змије). Индекс бугарских приповедака Даскалове, Перковске и сарадница такође овај подтип класификује као засебан (*934 А1).

Структурно је он истоветан другим верзијама „предодређене смрти“. Ако се следи схема коју је издвојила Н. Милошевић-Ђорђевић (одређење судбине–контраакција–испуњење), јасно се препознаје да је основа ових текстова иста као и код других наратива типа 934. Нешто другачија конкретизација схеме као и стабилност одређених мотива, карактеристична за ове варијанте, оправдава засебно разматрање и издавање подтипа. Ово не мора одмах значити враћање ка „финском“ моделу распореда мотива, него и признавање значаја одређених дубинских митских слојева. Са више је становишта, зато, оправдано одвојити овај подтип смрти у кули (тј. смрти у одређени дан) од смрти од змије на дан свадбе. У овом другом се чува семантика саме свадбе, некад и контаминација са типом Алкесте, а тада и срећан крај.

Варијанте нису многобројне, али обухватају широк простор. Начини одређења судбине овде варирају далеко више него у другим варијантама 934, где у највећем броју случајева смрт одређују суђенице (или сродни демони судбине). Разноликост одређења судбине каква се среће и у типу приповетке о богаташу и његовом зету (АТУ 930),² упућивала би можда на слабију везу са веровањем и превласт саме нарације. Прецизније, сваком начину одређења судбине може се наћи паралела у веровању, али ниједан се није усталио у овом подтипу. Тиме се можда индиректно потврђује страно, оријентално порекло и недовољна интегрисаност у нову средину.

² О томе смо писали у: Радуловић 2010.

Увод може и одсуствовати (Марковић 2004, 138). Мотив писања судбине (безлично исказан: „на черку цареву писувало“, Златковић 2005, 52) среће се у једној од јужних варијаната, за које и јесте карактеристична представа о записаној судбини. Регионално је одређен и Урис у Кордунашевом запису (Кордунаш 1936, 42).³ Непознати старац ког цар среће у шуми (Бован 2005, 27) одговара лику старца у шуми из бајке који ликовима даје савете, упутства, а на неки начин познаје и будућност. Али, у једној варијанти судбину одређују гатари (Шаулић, 286), а у другој је записана у рожданику (Божовић), односно „вечитом календару“ (Златковић 2007, 24).⁴ Оваква астролошка одређења или прорицања гатара нису иначе честа у нашим варијантама. Мада су вероватно оријенталног порекла, употреба разних рожданика може долазити и из саме стварности те индиректно упућивати на преплитање усменог и „народског“ („пучког“).

И мотиви су, као и структура, сродни другим приповеткама тог типа. Најзначајнијим се чине смрт управо од змије и веза грожђа са смрћу.

Нема потребе изнова говорити о сложеној симболици змије и о бројним веровањима везаним за њу. Оно што би требало истаћи овом приликом јесте њен хтонски карактер који кореспондира са хтонским карактером суђеница. Оваква природа суђеница се да извести са приличном сигурношћу. Наиме, смрт коју суђенице додељују у типу 934 најчешће је везана за воду као хтонски елемент, а веза женских божанстава судбине и/или рођења са водом, изворима и бунарима документована је у компаративној митологији.⁵ Смрт од змије аналогна је смрти утапањем јер обе одговарају хтонском свету богиња. Змија и суђеница нису различите и раздвојене, као што би се чинило модерном дискурзивном мишљењу, него и змија и суђеница изражавају исто, односно по аналогијском мишљењу јесу исто. Чак и ако саме суђенице нису овде присутне (у уводној епизоди одређења судбине), сачуван је дубински митски слој текста у ком смрт долази од њихове животиње, тј. из истог хтонског света.

По реконструкцијама архајске преиндоевропске религије, како их је изводила Марија Гимбутас, змија је симбол Велике богиње која обједињује смрт и рађање. Лик те богиње би био тројни и беле боје (боја костију), у чему није тешко препознати познате нам ликове суђеница из предања (Гимбутас 2006, 258–267). Мада су ставови литванске научнице били критиковани, чини нам се да овај део одговара иначе усвојеним сазнањима о симболици змије. Познате су критске представе богиње са

³ О односу Урису, уписа, Усуда детаљније у: Ножинић 1990.

⁴ Стр. 65–66 (због вишеструке нумерације приповедака у збирци за сваку варијанту доносимо у напмени број стране).

⁵ Остављам сад на страну родовски елемент у карактеру суђеница.

змијама; и у Египту се, нпр. богиња плодности Рененутет представљала у виду кобре. Змија је атрибут чак и девичанске Атине (МНМ, 469).

Сродна веровања нису непозната ни Србима, о чему сведочи један пример из живота галипољских Срба. У склопу инкубације, болесник је требало да одспава код извора у цркви св. Петке; веровало се да је из воде излазила змија и прелазила преко њега (Филиповић 1946, 68). На српском и словенском подручју поштовање извора повезано је са св. Петком, која је највероватније супституција Мокоши (Успенский 1982, 113; 135; МНМ 2, 357; Detelić 2010, 99; Карановић 2010а, 128–130), као што је другде у европском фолклору посведочена веза извора и бунара са богињама судбине (норне, каснији немачки фолклор, средњовековна књижевност).

Грожђе је такође „обележено“ те се јавља као воће које носи смрт. И у типу о богаташу и његовом зету убиство јунака се често спрема у винограду. Претпоставили смо зато на другом месту (Радуловић 2010), а на основу фолклорне и митолошке грађе, да виногради и винова лоза (уосталом, сеновитог карактера у живом народном веровању) имају везе са другим светом, да стоје на његовој граници или су његово обележје. Управо се зато винова лоза и тумачи као медијално средство између света живих и мртвих (Карановић 2010б, 222–223).

Стаклена кула, стаклени двор откривају везу са бајком. Док су у европским бајкама стаклени градови, кочије и брегови чести, у српским бајкама нису толико присутни. Развијена је типично бајковна слика, која у себи носи одређену немогућност и фантастичност. Но, док у бајкама такве слике делују саме по себи специфичном сликовношћу и фантастиком, у овом предању грађење стакленог двора има веома јасну мотивацију, пошто треба да спречи неопажен улазак змије. У варијанти (Бован 2005, 27) то је двор ограђен гвожђем (можда са помишљу на гвожђе као апотропејско средство). У другим варијантама, нпр. оним које наводи Бредних или у хрватским и словеначким, као заштита се подиже обична кула; она се подиже (што је чин контраакције) и у оним варијантама где је предодређена смрт од грома или стреле. Овде се – мада мотивисана логички – активира специфична бајковна слика, која можда има и митских основа (веза са богињом и смрћу).⁶ „Стаклени кафез“ (Божовић), „кавез“ (Златковић 2007/24) специфична је оријентална реалија, присутна и у нашој народној књижевности, као затварање девојака у одаје, само преобликована епитетом „стаклени“.⁷

⁶ Мада Грејвсова *Бела богиња* не одговара уобичајеним научним методама, навешћемо, због обиља грађе, мишљење песника да су стаклени двори (где спада и, за краља Артура везан, Гластонбери) повезани са Месецом и смрћу а тиме и са Великом тролком богињом, дакле опет са мајчинско-суђеничко-хтонским божанством (Грејвз 2004, 205). За везу са месецом вид. Garry, El-Shamy 2004, 324.

⁷ У поезији подразумевана чедност, исказана формулом „не видела ни сунца ни месеца“ донекле је ипак различито приказана. Иста слика функционише, у зависности

На још снажнију везу са бајком указује сам мотив затварања принцезе у кулу. Затворена царева кћи је један од типичних ликова бајки. Затварање принцезе се обично тумачи као успомена на женску пубертетску иницијацију, односно на затварање девојака у посебну кућу и забрану контаката са спољним светом (почев од студије А. Винтерштајна: Winterstein 1969). Већ је у бајци иницијацијско порекло преобликовано (и принцеза увек бива тријумфално отета из куле), а у овом типу се и бајковни облик мења. Остаје напетост спољашњег и унутрашњег света, само овде из спољашњег света не долази младожења и спасилац, него смрт. У неким варијантама (Бован 2005, 27; Шаулић, 186) реч је о принцу, не о принцези, што је случај и у староегипатским и староиндијским варијантама. Могуће је да су варијанте са принцем обликоване управо по угледу на бајку. И у другим приповеткама, помало сличним по уводном мотиву одређења, јавља се затварање принцезе у кулу (у збирци Ђорђа Стефановића Којанова [бр. 13] отац зазида кћерку да би је сачувао, отима је змај; у збирци Р. Добросављевића [бр. 2] цар и кћер се затварају у кулу да би избегли налет непријатеља, она нестаје из куле). Нестанак принцезе води ка даљим авантурама; у предањима смрт завршава радњу, и испуњава се услов постављен на почетак сведеније наративне конструкције. Принцеза не излази у свет, иницијацијски елемент је потиснут егземплярношћу приповедања о моћи судбине.

Али, и у овим наративима о судбини могућ је прелаз ка срећном крају, жанровски контаминиран са легендом. У варијанти М. Бубала-Кордунаша (Кордунаш 1936, 42) долази преобучени анђео и оживљава мртву принцезу. У рукописној варијанти Крсте Божовића, када цар помисли да је за смрт крив слуга и жели да га посече, св. Јован му задржи руку (Божовић). Бог оживљава кћерку да слуга не би страдао на правди.⁸

Вук запис даје управо као илустрацију појма судбине, дакле, народног живота. Касније у 19. веку ће Владан Ђорђевић забележити турске варијанте подударне са Вуковом, везане за локалитет Киз-кулеси у Истанбулу (В. Ђорђевић 1988, 48–49). Кула је насред мора а змија је у смоквама, не у грожђу (због чега В. Ђорђевић мисли да је искоришћена повест о Клеопатриној смрти). Бележи још једну варијанту где змија долази из цвећа, али принцезу спасава шахов син који исиса отров из ране. Овај запис В. Ђорђевића може бити од интереса за истраживаче турског фолклора јер је старији од књиге *Folklore de Constantinople* (1894), чији су

од контекста, на два начина. Лепотица из лирике и епике, чувана у двору припрема се за живот, затвореност није продужена. Иста ситуација у прозној обради представља заштиту од смрти.

⁸ „Бог ју је оживео само зато да слуга не страда на правди“. Ова реченица је у тексту, мада истим рукописом, дата другом бојом. Да ли је додата накнадно као објашњење?

аутори француски путници и фолклористи Карноа и Николаидес (Emile Henry Carnoy [1861–1930], Jean Nicolaides [1841–1891]), где страни фолклористи такође дају запис варијанте, при том доста удаљен од уобичајеног облика (Ozturkmen 2002).

Да ли би то упућивало на турско порекло Вукове приповетке? Вероватно је да се може говорити о оријенталном пореклу, мада, нпр. индекс Еберхарта и Боратава не бележи ово као посебан тип (но, ако је локализован, текст онда спада у културноисторијска предања и место му и не би било у индексу приповедака). У Ђорђевићевом запису јавља се локализација, карактеристична за неке врсте предања. У Вуковом запису – као и у каснијим – дошло је до апстракције, као процеса карактеристичног за стил бајке (Лити), али је задржана слика царског града, цара и царева кћери, који нису само бајковни него могу долазити и из историјске стварности и везе са турском престоницом. Архив турских народних приповедака универзитета у Тексасу (Uysul-Walker Archive)⁹ бележи овај тип приповетке (нпр. бр. 1390, забележена 1989. у Коњи; чак се и судбина одређује преко пророка, што је још један доказ у прилог оријенталном пореклу lika пророка). Модерни запис се не везује само за Истанбул, него и за Мерсин. И албанске приповетке (које и иначе примају доста турских типова GEF) имају овај тип, као што је варијанта коју је у Улцињу забележио Тихомир Ђорђевић, са напоменом да је познају и Срби. Приповедање се изнова приближава предању, јер цар постаје Константин. Уместо пророка или астролога, судбину предсказује владика. Поред смрти од змије остварује се и предсказани детаљ да мртву принцезу у ковчегу поједу змије (Т. Ђорђевић 1932, 80) (слично и у македонској варијанти: змија ће јој и испити очи – Цепенков 1972, 104).

Аутор овог рада имао је прилику да 2004. слуша туристичког водича у Истанбулу како, показујући Киз-кулеси, наводи исто предање које је чуо В. Ђорђевић пре више од сто година. Неопрезно би било извући закључак о животу турске усмене предаје на основу тога, али се несумњиво – на основу ситуације приповедања – може говорити о примеру *фолклоризма* (Баузингер). И то је један облик живости предаје.

Процес историзације открива варијанта коју је објавио М. Ђ. Милићевић (Милићевић 2005, 367). Сиже је везан, у облику културноисторијског предања, за Велимира, великаша кнеза Лазара, и Велимировог сина. Предсказивања судбине нема, а страдања Велимирових синова, укључујући и сиже са змијом у грожђу, објашњена су на крају текста као остварење клетве кнеза Лазара (зачудо, везане не за Косовски бој, него за негостољубивост). Несумњиво је сиже судбине изгубио свој уводни део и уклопио се у домаћу историјску традицију. Но, мењање може отићи и у

⁹ Доступно и на интернету: <http://aton.ttu.edu>

супротном правцу; уместо историзације уочава се контаминација предања, легенде и бајке. Пример за то је запис Т. Бушетића о жени чију новорођену децу односи Антихрист. По рођењу седмог детета она начини кућу од стакла. Њен брат моли да га пусти унутра и, после нећкања, она тако учини. Али, у његовом опанку је сакривен Антихрист. Даље се приповедање одвија као етиолошко предање, а крај је срећан (Бушетић 39–1–6/7). Јасна је сродност са апокрифним молитвама о светом Сисону/Сисину. У средњовековном жанру Сисоновој сестри децу узима ђаво, па се она затвара у кулу („дрвену и оградилу је гвожђем и залила оловом“). Кад свети Сисон уђе, ђаво утрчи испод његових ногу и уграби дете. Али, светитељ успева да дете врати (Јовановић 2000, 581–583). Док се у неким домаћим усменим варијантама (Ђеврске, Ресава) и у румунском апокрифу помиње само затворен простор или келија, кула као спецификован простор се јавља и у бугарској верзији апокрифа (Detelić 2001). Мада су апокрифне молитве „највећим делом преведене са грчког језика“ (Јовановић 2000, 569), позната је њихова сродност са народним бајањима. Бушетићева верзија је пре прозна фолклорна верзија апокрифне молитве, не тип АТ 934, али распоред мотива открива несумњиво заједничку сижејну основу. Овим се отвара далеко шире питање односа усменог и писаног у фолклору, где жанрови могу стајати у својеврсној „сивој зони“ (опширније о овом питању у: Detelić 2001).

Несумњива је сличност и са предањима о пореклу Атиле (Bošković-Stulli 1959, 88–92).¹⁰ У тексту бр. 88 дошло је до контаминације типова: краљ има три кћери, једној је предодређена смрт од змије, другој од коња, трећој да ће родити незаконито дете (Атилу). Упркос затварању, три се судбине остварују, а смрт од змије је иста као у другим варијантама. Затварање у кулу и мотив грожђа исти су као и у предању о смрти, али се овде спајају са другим подтипovima (цео запис подсећа и на подтип о три смрти, мада тамо једном јунаку прети трострука смрт); они су, међутим, само уводне епизоде за културно-историјско предање.¹¹ Ове варијанте имају паралела и у запису са југа Србије о пореклу Турака (Д. Ђорђевић 1988, 366; слична је и варијанта бр. 367 али одсуствује мотив затварања), што је значајно са становишта распрострањености варијаната.

Акцент, ипак, није на судбини саме принцезе, него на објашњењу необичног порекла, а за такво објашњење настанка чудовишног краља послужио је већ познат образац. Судбина није индивидуализована него

¹⁰ Уп. поновљено издање (*Закопано благо*) из 1986, бр. 94, 95, 96.

¹¹ Историзација представља јавља се и у средње- и западноевропском материјалу; митолошко тројство женских ликова (уп. норне) представља се у виду кћери француског или бургундског краља избеглих пред Хунима – Derungs, Früh 2008, 254.

постаје судбина рода, а испуњење судбине постаје прича о пореклу тј. почетку.

У другим наративима о судбини, сама судбина и њен агент понашају се на начин који смо, другом приликом (Радуловић, у штампи), одредили као „трикстерски“ – у нешто ширем значењу од оног које се обично користи у етнологији (везано за архајски фолклор а анализирано у студијама Радина и Мелетинског). Младића предодређеног за утапање стављају на коња; он не може да се утопи – али, кап воде с коњског репа упадне му у уста и удави га. Јунака ком је предодређена смрт од вука затварају у собу; кап са свеће се претвара у вука, како је и било одређено. Овакав карактер преварног понашања судбине има паралела и у митовима. Змија сакривена у грожђу још се увек не понаша сасвим трикстерски; контраакција јесте изиграна, агент судбине се притајио и ушао кришом у кулу, али нема измене околности (као што је кап воде уместо утапања). Свемоћна судбина је суверена и још увек није сасвим прешла на „заменска“ средства (кап свеће постаје вук).

Иначе се као разлика између „језичког сазнања“ и „фолклорног сазнања“ у поимању судбине истиче управо то што је у језику судбина безлична, док је у фолклору „место агенса испуњено, а само се дејство представља као потпуно конкретно, извршено од стране одређеног лица, које има одговарајуће име“ (судбина – судити – Усуд, суђенице) (Толстая 1994, 143–144). Ова особина фолклорног мишљења отвара могућност развоју нарације, а тиме и активирању оних представа које, мада изворно везане за веровање (попут трикстера), откривају свој потенцијал за усложњавање приповедања.

Компаративно посматрано, паралеле наведеној грађи налазе се још у староегипатској прози. Запажање је, дакако, далеко од новог. Још је Фридрих Краус у истраживању балканословенског фолклора скренуо пажњу на тада новооткривене приповетке Египта. Док је раније заступао став да је вера у суђенице индоевропског карактера (Krauss 1886), под утиском египатске приповетке ревидира мишљење (Krauss 1890, 20–22). Јака струја у каснијим истраживањима ипак сматра да су суђенице индоевропског порекла (нпр. Шневајс, Чајкановић, Иванов и Топоров, Лома).

Приповетка о којој је реч јесте позната прича о осуђеном принцу. Њему по рођењу седам Хатора одређују да умре од крокодила, змије или пса. Фараон, да би спасао сина, подиже у пустињи дворац. У каснијем току приповетке он одлази у свет, три животиње које му прете бивају убијене, али пас ипак индиректно узрокује смрт принца и супруге. Но, богови их оживљавају – колико се завршетак да разумети (превод у: Erman 1923, 209–214).

Заправо се приповетка о осуђеном принцу не поклапа у потпуности са неком српском варијантом. Шире гледано, тешко је сместити овај текст и у неку другу класификацију засновану на европској народној грађи. Намеће се паралела: за чувену приповетку о два брата такође је примећено да поједини њени делови одговарају каснијој усменој прози, али да приповетка као целина нема паралела у фолклору. Де Фрис одбија одређење приче о два брата као народне приповетке и види у њему мит (De Vries 1967, 52–60).¹² У приповеци о осуђеном принцу налази се тип троструке смрти. Једна од тих смрти је смрт од змије, која у европској и српској грађи постоји засебно. Појава седам Хатора поред колевке, наравно, одговара појави суђеница, што је важно и са етнолошке стране, као паралела у веровањима. Мада постоји паралела са ретким примерима седмоструких суђеница у српском веровању, не сме се заборавити да је у многим културама број седам носилац значења које се лако активира, те у том смислу не треба придавати толико пажње самом броју. Но, битно је да су носиоци судбине и овде женска божанства.

Родитељи ће судбину покушати да спрече затварањем принца у кулу. У каснијим варијантама се некад ради о принцу, некад о принцези; најстарија варијанта говори управо о принцу, док српска грађа пружа оба примера. Хрватске и словеначке варијанте често говоре о мушком детету за које се гради кула, али нема краљевског положаја. Но, у свим тим варијантама узроци смрти су различити.

Смрт од животиње у египатској варијанти је донекле необична јер долази од домаће животиње. Таква смрт се у јужнословенским примерима јавља као смрт од коња, прилично ретка. Животиња која доноси смрт обично је дивља, чак обележена као хтонска (змија и вук). Крокодил је одлика египатске стварности и само пример за аклиматизацију. Али, то што смрт треба да дође од пса који целог живота прати свог господара, мада одговара и некој стварности, издалека подсећа на анимистички карактер среће (не судбине!) у нашој грађи, која се може јавити у неким приповеткама везана за пса који тако породицама доноси и односи срећу. Сложене композиције, испреплетене са бајком, новелом и псеудоисторијским казивањем, ова приповетка садржи и срећан крај до ког долази интервенцијом богова. Мада је религијски контекст другачији, и ово се може одредити – у ширем смислу – као легендарна прича. Богови мењају вољу судбине. Наравно, пошто су саме Хаторе укључене у пантеон, нема оне супротстављености која карактерише християнизовано

¹² Слично томе, Јасон одређује египатску верзију „Правде и кривде“ не као бајку него као „мудросну новелу“ (Jason 1988, 148). Супротан став, о народном карактеру египатских приповедака: Kosack 1971, 36–41.

приповедање о сукобу Бога и суђеница, нити има мрачне паганске неотклоњивости карактеристичне за трагичне варијанте ATU 934.

Проучаваоци се слажу да приповетка припада периоду Новог краљевства. Тада настају приповетке у новом слоју, који се инспирише усменим причањем (Donadoni s.a. 215). Стит Томсон са фолклористичке стране примећује да нема очекиваног краја који би се могао претпоставити на основу каснијих народних приповедака, те да и поред општепознатих мотива нема праву модерну паралелу (Thompson 1946, 274–275). Донадони истиче да, управо због фрагментарности краја и због лакуна, није јасно да ли се судбина испунила или је избегнута (Donadoni s.a. 221). Али, другде се назива најбајковнијом од свих египатских приповедака – можда и једином правом бајком. Претпоставља се да је религијска основа приповетке народна варијанта тада важне идеје о моћи личног бога. Сама реч за судбину првенствено значи „животно доба“. Она се може изменити врлином, те се божанство указује као моћније од Хатора. Поводом ове приповетке Ф. фон дер Лајен наводи да је нарочито на Балкану присутно затварање принца у кулу, док се иначе јавља девојка (ЕМ: Ägypten; Brunner 1966, 80–82); наш материјал показује присуство обе обраде.

Међутим, постоји и запис из круга древних књижевности који је композиционо далеко ближи балканским варијантама а на који, колико ми је познато, досад није скренута пажња. То је једна епизода из *Махабхарате*. У уводном делу овог епа налази се и епизода о краљу Парикшиту (1, 40, 10, 6–44, 4). У њој се описује како у лову краљ среће испосника који, утонуо у медитацију, не одговара на питање; разљућен, краљ му ставља око врата мртву змију. Када испосников син то види, прокуне краља (а у санскртској литератури клетве испосника се увек остварују) да умре од уједа змије. Мада се током ове епизоде и краљ и млади испосник покају због свог понашања, догађаји се одвијају према схеми коју познајемо из подтипа о смрти од змије у проречени дан. Да би спречио остварење, краљ се затвара у дворач који стоји на једном стубу (*ekastambha*) и окружен је стражама. Змијски краљ Такшака идући према дворцу среће чувеног испосника ког је краљ позвао да му буде у помоћи. Такшака упозорава мудраца да губи време јер је краљева смрт предодређена и, ушавши у стање јогинске свести, мудрац се увери у то па се враћа кући. Да би стигао до краља, змијски цар се претвара у воће које дају краљу. Краљ видевши да се дан ближи крају наређује да му дају воће како би окајао грех, инсект из воћа га уједа и краљ умире.

Јасно се може разликовати каснији слој везан за индијска религијска схватања који можемо одредити као легендаран („пјесма је ... потекла из брахманског свијета“ Katičić 1973, 115). Испод тог слоја стоји добро нам позната схема о смрти од змије. Судбинско одређење се претвара у казну за религијски (или чак пре друштвени) преступ, са рођења се премешта

у зрело животно доба. Чак и у тренутку смрти, када краљ тражи плод, употребиће се израз *kālanīcodita* „судбином (дословно – ’временом’ или ’смрћу’) подстакнут, подбоден“, који се обично користи када лик својим поступцима проузрокује смрт (нпр. у *Хитопадешу* и *Пањћатантри*), али се подразумева да је то судбински предодређено. Када узима воће, употребиће се опет израз „судбином подстакнут“ (*vidhinā samprayukto*). Дворац на једном стубу није само затворена кула, него има и необична својства попут стакленог двора наших бајки, али донекле подсећа и на кућу на кокошијим ногама руских бајки. Претварање змије у воће (није прецизирано које) још је једно мотивско подударане са нашим примерима. Опет се враћамо истоку као извору овог подтипа, али видимо да је то исток старији од турско-муслиманских примера. Могуће је одређење ових мотивских склопова као заједничког наслеђа, али и као пренетих из крајњих индијских извора. Турски би фолклор, у том случају, био мост. Сам део из *Махбахарате* не треба посматрати, наравно, као непосредан извор, него као рано сведочанство о постојању формираног типа. Египатски примери сведоче о мотивима и склоповима мотива, индијски пример о оформљеном подтипу са већ јаснијим паралелама у европском фолклору.

На крају, може се поменути и пример који није древан, али се јавља у збирци важној за проучавање историјата записа бајки: то је Базилеов *Пентамерон* (3, III). Новорођеној принцези гатари предсказују судбину и виде да ће јој смрт донети бутна кост. Отац је затвара у кулу, али она се гледајући кроз прозор заљуби у једног принца. Помоћу кости коју је у одају донео пас она ископа пролаз и бежи са драгим. Касније, међутим, следе перипетије новелистичке врсте, на чијем врхунцу прерушена принцеза види свог љубљеног како љуби другу, своју нову супругу, те умире од сломљеног срца. Испод Базилеовог приповедања лако препознајемо старе фолклорне мотиве: затварање у кулу да би се избегла проречена смрт („женског“ типа, са оријенталним примесима прорицања), смрт од кости – каква се среће и у српском и јужнословенском материјалу – одређен хибрис (јунакиња сама доприноси смрти), затварање са псом као у предањима о Атили, овде сасвим лишено сексуалног садржаја. Али, кост ће донети смрт на сасвим индиректан начин. Након бекства из куле отвориће се новелистички ток посвећен приповедању о несрећној љубави, који се полако удаљава од народног тона.

Већ могућности и срећног и несрећног краја одвајају донекле ову групу текстова од уобичајене схеме „предодређене смрти“ и указују на тешкоће жанровске класификације – као што показује и лако прелажење у културноисторијска предања или легендарну приповетку. Али опет, цела група наратива о судбини, која флукутира између приповедака и предања, својом жанровском припадношћу представља посебан изазов који захтева и посебно разматрање.

ГРАЂА

- Бован 2005 – В. Бован, *Народне приповетке и умотворине са Косова и Метохије. Студентски записи српских народних умотворина са Косова и Метохије*, Приштина.
- Божовић – Крста Божовић, Етнографска збирка Архива САНУ бр. 221–28 (прип. бр. 144)
- Бушетић – Тодор Бушетић, Етнографска збирка Архива САНУ бр. 39–1–6/7, бр. 10
- Ђорђевић 1988 – Д. Ђорђевић, *Српске народне приповетке и предања из лесковачке области*, Београд.
- Златковић 2005 – Д. Златковић, *Приповетке из пиротског краја*, Београд – Пирот.
- Златковић 2007 – Д. Златковић, *Приповетке и предања из Пиротског краја*, део 1 – приповетке; део 2 – предања, Пирот.
- Кордунаш 1936 – М. Бубало-Кордунаш, *Српске народне приповијетке са огулинског Кордуна из Луке, Крбаве и Босне књ. V*, Загреб.
- Марковић 2004 – С. Марковић, *Приповетке и предања из Левча*, Крагујевац – Београд.
- Милићевић 2005 – М. Ђ. Милићевић, *Кнежевина Србија*, Београд.
- Цепенков 1972 – М. Цепенков, *Македонски народни умотворби 2* (Народни приказни), Скопје.
- Шаулић – Новица Шаулић, Етнографска збирка Архива САНУ бр. 342.
- Bošković-Stulli 1959 – М. Bošković-Stulli, *Istarske narodne priče*, Zagreb.

ИНДЕКСИ

- АТ – Antti Aarne, Stith Thompson – *The Types of the Folktale* (second revision), FFC Communications, 184, Helsinki 1961.
- АТУ – *The Types of International Folktales. A classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson, by Hans Jörg Uther, Part I* (Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction), FFC 284, Helsinki 2004.
- ЕВ – W. Eberhard, P. N. Boratav, *Typen türkischer Volksmärchen*, Wiesbaden 1953.
- БФП – Даскалова-Перковска, Д. Добрева, Ђ. Коцева, Е. Мицева – *Български фолклорни приказки*, Каталог, София: Универзитетско издателство „Св. Климент Охридски“, 1994.

ЛИТЕРАТУРА

- Basile s.a. – G. Basile, *Il Pentamerone ossia la fiaba delle fiabe*, tradotta... da Benedetto Croce, Bari: Editori Laterza.
- Böhtlingk 1906 – O. Böhtlingk, *Sanskrit-Chrestomathie*, Leipzig.
- Brednich 1964 – R.-W. Brednich, *Volkserzählung und Volksglaube von den Schicksalsfrauen*, FFC 193, Helsinki.

- Brunner 1966 – H. Brunner, *Grundzüge einer Geschichte der altägyptischen Literatur*, Darmstadt.
- Derungs, Früh 2008 – K. Derungs, S. Früh, *Der Kult der drei heiligen Frauen. Mythen, Märchen und Orte der Heilkraft*, Edition Amalia.
- Detelić 2001 – Mirjana Detelić, Saint Sisinnius in the Twilight Zone of Oral Literature, *Studia Mythologica Slavica* IV, Ljubljana, 225–239.
- Detelić 2010 – Mirjana Detelić, St Paraskeve in Balkan Context, *Folklore* 121, 94–105.
- Donadoni s.a. – S. Donadoni, *Storia della letteratura egiziana antica*, s.l.
- EM – *Enzyklopädie des Märchens*, hggb. von K. Ranke; R. W. Brednich, Berlin-New York: De Gruyter, 1975–.
- Erman 1923 – A. Erman, *Die Literatur der Aegypter*, Leipzig.
- Garry, El-Shamy 2005 – *Archetypes and Motifs in Folklore and Literature*, ed. J. Garry, H. El-Shamy, New York – London.
- GEF – *The Greenwood Encyclopaedia of Folktales and Fairy-Tales* 1, Westport – London 2008 (Robert Elsie – „Albanian Tales“).
- Jason 1988 – H. Jason, *Whom Does God Favour: The Wicked or the Righteous? The Reward - and-Punishment fairy Tale*, FF Communications 240, Helsinki.
- Katičić 1973 – R. Katičić, *Stara indijska književnost, sanskrtska, palijska i prakrtska*, Zagreb.
- Kosack 1971– W. Kosack, Der Gattungsbegriff 'Volkserzählung', *Fabula* 12, 36–41.
- Krauss 1886 – F. Krauss, Sreća. Glück und Schicksal im Volksglauben der Südslaven, *Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* XVI, 102–162.
- Krauss 1890 – F. Krauss, *Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven*, Münster.
- Ozturkmen 2002 – A. Ozturkmen, From Constantinople to Istanbul: Two Sources on the Historical Folklore of a City, *Asian Folklore Studies* 61, 271–294.
- Thompson 1946 – S. Thompson, *The Folktale*, New York.
- Uysul-Walker – Uysul-Walker Archive (архив турских народних приповедака) - <http://aton.ttu.edu>
- Vries 1967 – Jan de Vries, *Betrachtungen zum Märchen, besonders in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos*, FF Communications 150, Helsinki.
- Winterstein 1969 – Alfred Winterstein, Die Pubertätsriten der Mädchen und ihre Spuren im Märchen, *Märchenforschung und Tiefenpsychologie*, Wilhelm Laiblin (Hggb.) Darmstadt, 56–70.
- Гимбутас 2006 – М. Гимбутас, *Цивилизација Велике Богини. Мир Древнеј Европи*, Москва.
- Грејвз 2004 – Р. Грејвз, *Бела богиња*, Београд.
- В. Ђорђевић 1874 – В. Ђорђевић, *Путничке црте Владана Ђорђевића*, књига трећа. Цариград и Букурешт, Београд.
- Т. Ђорђевић 1932 – Т. Ђорђевић, „Од суђења се не може утећи“, *Наш народни живот* VI, Београд.
- Јовановић 2000 – Т. Јовановић, *Стара српска књижевност. Хрестоматија*, Београд-Крагујевац.
- Карановић 2010а – З. Карановић, О значењима и функцијама једне заборављене побожне песме у српској и словенским културама (могуће тумачење), *Међународни научни састанак слависта у Вукове дане* 39/2, Београд, 127–139.
- Карановић 2010б – З. Карановић, *Небеска невеста*, Београд.

- Караџић 1987 – В. С. Караџић, *Српски ријечник*, (Сабрана дела Вука Караџића 11), Београд.
- Милошевић-Ђорђевић 2000 – Нада Милошевић-Ђорђевић, Структура предања и приповедака о прорицању судбине при рођењу, *Од бајке до изреке. Обликовање и облици српске усмене прозе*, Београд, 56–61.
- МНМ – *Мифы народов мира* 1 (ред. С. А. Токарев), Москва 1988 (Иванов, Топоров – „Змей“; „Пятница“)
- Ножинић 1990 – Д. Ножинић, Урис, *Гласник Етнографског института САНУ XXXIX*, 119–126.
- Радуловић – Н. Радуловић, Смрт од жабе/корњаче (АТУ 934) у усменим наративима о судбини, *Међународни научни састанак слависта у Вукове дане 41/2* (у штампани)
- Радуловић 2010 – Н. Радуловић, Приповетка о богаташу и његовом зету (АТУ 930), *Ликови усмене књижевности*, Београд, 239–300.
- Седакова 1994 – О. А. Седакова, Балканославянские представления о демонах судьбы: трансформации во времени и пространстве, *Время в пространстве Балкан*, Москва, 42–64.
- Седакова 2007 – О. А. Седакова, *Балканские мотивы в языке и культуре болгар*, Москва.
- Толстая 1994 – С. М. Толстая, 'Глаголы судьбы' и их корреляты в языке культуры, *Понятие судьбы в контексте разных культур*, Москва.
- Успенский 1982 – Б. А. Успенский, *Филологические разыскания в области славянских древностей*, Москва.
- Филиповић 1946 – М. Филиповић, *Галипољски Срби*, Београд.

Nemanja Radulović

DEATH BY SNAKE IN NARRATIVES ABOUT DESTINY (ATU 934)

Summary

Death of a person confined in the tower, by a snake hidden in grapes, stands apart from any classification as a special subtype ATU 934 (Brednich, Daskalova-Perkovska). In the Serbian-speaking area, it was Vuk Karadžić who recorded the presence of this variant. The paper pays special attention to the semantics of the snake, grapes and the tower. These elements also reveal the difficulties of classification by genre. It is also the case with other narratives about destiny, but this subtype is ostensibly connected with cultural/historical traditions, legends, and some types of apocryphal literature. It seems that the thesis on its oriental roots can be accepted (there are numerous Turkish variants). From a diachronic point of view, F. Kraus was the first to notice the similarities to the ancient Egyptian story about a convicted prince. Nevertheless, besides the similarities, there are quite a few differences, which is usually connected with the position the ancient Egyptian stories have within comparative folkloristics. Yet another ancient variant, with the layout of motifs quite comparable to the European stories, is confirmed in ancient Hindu literature. Similarity of such kind opens again the question of narratives migrating from the East (or India), or – maybe – from common sources.

Зоја Карановић* & Јасмина Јокић**

Филозофски факултет
Нови Сад

УБИСТВО ЗМИЈЕ И СВАДБЕНА ОБРЕДНОСТ У ЛИРСКИМ НАРОДНИМ ПЕСМАМА¹

Апстракт: Предмет овог рада представљају српске лирске народне песме с мотивом *девојка убија змију*, за које постоје непосредни или посредни докази да су се певале у оквиру свадбе, или се својом садржином могу везати за српске (и друге словенске) свадбене обичаје. Задатак је да се ово приликом њихове интерпретације и покаже, као и да се укаже на симболику и функцију змије у обредима иницијације у српској и словенској култури уопште, чиме се у овом раду уједно долази до питања идентитета.

Кључне речи: иницијација, ритуално убиство, змија, девојка, биљке, вода, бисер, драги камен, злато

Ритуално убиство змије уобичајено се описује у лирским народним песмама које су певане у оквиру змијских празника.² Постоји, међу-

* E-mail: zoja@ff.uns.ac.rs; ** E-mail: jasmina.jokic@ff.uns.ac.rs

¹ Овај текст настао је као резултат рада на пројекту „Аспекти идентитета и њихово обликовање у српској књижевности“ (№ 178005), који се уз финансијску подршку Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије изводи на Одсеку за српску књижевност, Филозофског факултета у Новом Саду

² Употреба игала за шивење или плетење у циљу заштите од змија и њиховог уједа била је саставни део ритуала који су се изводили на дан св. Јеремије, као и других змијских празника (Преподобна Евдокија звана Марта – 14. марта; Младенци – 22. марта; Чисти понедељак, Тодорова субота или Тодорица – прва субота у ускршњем посту; Благовести – 7. април; Лазарева субота и Јеремијиндан – 14. маја). На дан поменутих празника жене су иглом шиле *да би се змијама боцале очи*, тј. тобоже су им боле очи, тако што су истога дана нешто *заплитале* (почињале да плету), или неколико пута провлачиле кроз појас црни конац, правећи од њега круг, в. о томе у: Филиповић 1986, 34; Толстој 1995, 238; уп. Дебељковић 1907, 262; Вукановић 1986, 385; Вукановић 2001, 476; Антонијевић 1971, 184. Најпотпунији опис ритуала *убијања змије* (тако што јој се *боду очи*) описан је у: Тројановић 1990, 275. Више о ритуалном

тим, и група српских лирских народних песама за које није забележено да су се изводиле тада,³ а међу њима једна је певана о свадби (в. Беговић 1986, 185).⁴

У осталим песмама, чији је обредно-жанровски контекст непознат (или незабележен), а заправо су по својој садржини највероватније сватовске, главни актер је увек исти – девојка. Змија у овом песмама може бити заклана (СНПр I, 135, бр. 226), уловљена и ослепљена (HNP VII, 46; Беговић 1986, 185; Гароња 1987, 91), или се само говори о намери да се она ослепи (Обрадовић 1995, бр. 84; Милеуснић 1998, бр. 244), као у стиховима:

„Да б’ ја знала да би гуја клала,
 Ја би гуји очи повадила,
 Па би очи кујунцији дала,
 Да ми скује девет пенцерова.“
 (Обрадовић 1995, бр. 84)

И то су заправо само две фазе једне исте радње (намера и извршење), условљене позицијом иницијанта, који се налази у оној фази обреда у којој још увек није овладао магијским знањима, што је и експлицитирано синтагмом: *Да б’ ја знала да би гуја клала*. При том се и убиство и ослепљење, у митском поимању ових чинова, у ствари своде на исто.⁵

Ослепљење змије (помоћу игле за везење) или намера да се она ослепи, овде је доминантан мотив, а извршитељ радње је девојка:

Мајка Мару из босиља звала:
 „Нејди, Маро, у босиље сама!
 У босиљу љута гуја спава.“
 „Не бој ми се, стара мила мајко!
 Ја сам давно гују ухватила;
 Црне сам јој очи повадила,
 Том иглицом, мојом везиљцом,
 Што сам драгом кошуљицу везла,
 Танка беза, дебелог веза.“⁶
 (HNP VII, 46)

ослепљивању змије и јеремијским песмама с овим мотивом в. у: Љубинковић 1996; Сикимић 2001; Јокић 2006, 5–21.

³ Песме су забележене у временском распону од друге половине XIX, па све до новијих бележења крајем осамдесетих година XX века, међу Србима на подручју Лике, западне Славоније и Горње Крајине, а једну (опширнију) варијанту записао је и Вук Врчевић; в. о томе у: Гароња-Радованац 2008, 316–317.

⁴ Никола Беговић ову песму објављује у својој збирци у групи сватовских песама, које је забележио (како он напомиње) *поп Лука Мандић на Меминској* (в. Беговић 1985, 189).

⁵ Ослепљење и слепило у митском поимању света једнако је смрти (Иванов, Топоров 1974, 129–130).

⁶ Обрнута ситуација од оне која је представљена у песми – да змија уједе девојку – постоји у орској игри *Змија (Изникала конопљика)*, из Пореча и Кичева, која се

Веза девојке, њене игле и змије, потврђена је и у етнографским описима магијске праксе, у којима је забележено да су девојке некада трљале руке змијском кошуљицом, како би постале веште везиље.⁷ Слично су поступале и кад убију змију: узимале су њену главу и боцкале јој очи да би у њиховим везовима било лепих и ситних шара (Кнежевић 1960, 81). Пошто је у овом случају реч о кошуљи за драгог (будућег младожењу), која је неизбежни свадбени дар,⁸ а и реквизити који се помињу (вез и игла за вез) припадају девојци спремној за удају, цитирана песма може се сасвим поуздано довести у свадбени контекст. Осим тога, забележено је и да се провлачење игле кроз змијске очи заиста практиковало у љубавној магији у циљу изазивања наклоности особе супротног пола: *Kad bi živoj zmiji iglu sa koncem prepeljao kroz oči i djevojka tim koncem na muškarcu učinila tri šva, taj bi se i nju strastveno zaljubio* (Hirc 1896, 12). Стога би се и описано шивење и везење кошуље за младожењу могло тумачити управо у таквом контексту – као саставни део љубавне магије, чији је крајњи исход успостављање брачне везе.

Повезаност змије и игле са женом и женским иницијацијама видљива је и у ритуалима који су извођени о Младенцима, када су се око ватри, које се пале на буњишту, окупљале девојчице које су ту почињале први пут да плету (Петровић 1948, 241), што представља упућивање у вештину израде женских ручних радова управо на *змијски дан*. Осим тога, највећи змијски празник – Јеремијиндан, у Лесковцу је важио за празник

изводила на други дан Ускрса. Играла се у затвореном колу (играчице у ланцу), уз дијалог који воде са преостале три улоге: једна девојка у средишту круга представља змију, а две са спољне стране кола мајку и ћерку, које преду. Док коло игра мирним корацима, *змија се прикраде и уједе прво ћерку*. Након тога, води се следећи дијалог: *Леле, мајко, змија ме изеде! Пуста урка (предиво) да ти остане! Не може да ти преда, змија ме изеде!* – Потом ћерка баца предиво, а мајка јој на то одговара: *Нема нишчи, што викаш?* Мајка наставља да преде, обилазећи око кола. Змија се прикраде и уједе мајку, која уплашено викне: *О, в истина имало змија!* На крају се играчице из кола скупе и сложено почну да бију змију (в. Јанковић 1938, 25–26; Јанковић 1940, 81–82). Описани пример неки истраживачи сматрају култном игром, чија је сврха првенствено заштита људи и стоке од змије, током године (Кличкова 1957, 190–193, уп. Кнежевић 1960, 89–90).

⁷ Змијском кошуљицом се трљају руке да се не би знојиле (Hirc 1896, 10). О народним веровањима која су у вези са знојењем руку и змијском кошуљицом подробније в. у: Зећевић 1973, 75–76, 83–84. Кошуљица се користила и у љубавној магији. Наиме, уколико је момак желео да привуче неку девојку, да му *добегне*, требало је да носи змијску кошуљицу уз тело (Filipović 1937, 148). А по једном народном веровању, ако девојка нађе змијину кошуљицу (*олилак*) и мери њоме праменове косе (која је основно обележје њене женскости), она ће јој боље расти (Hirc 1896, 10).

⁸ О проблематизовању кошуље као свадбеног дара види: Карановић 1998, 186–195. Такође в. песму *Женидба Максима Црнојевића* (СНП II, бр. 89).

који славе искључиво жене, као велико *женско весеље* (Ђорђевић 1958, 387).⁹

У разматраном кругу песама о убиству змије, спремност девојке за брак означава и присуство различитих биљака. У једној од варијаната помиње се невен:

Ђевојка је жути невен брала,
У невену љута змија спава.
(Беговић 1986, 185)

У песмама овакве садржине јавља се још и *босиље*, у које девојка смело закорачује, док је мајка упозорава да то не чини: *Нејди, Маро, у босиље сама! У босиљу љута гуја спава* (HNP VII, 46). Поменуће биљке имају везе с љубавном магијом и браком, али и са простором смрти, који свадба такође симболички кодира, па су оне стога међусобно замењиве. Наиме, босиљак је у традиционалној српској култури тесно везан за свадбени ритуал, који се без овог цвета није могао ни замислити: био је обавезан у сандуку с девојачким даровима, девер га је поклањао млади кад је долазио да је прстенује, а она га је стављала у недра пре поласка на венчање (Чајкановић 1994, 42–43). Невен је такође симболизовао љубав и користио се у љубавној магији (Чајкановић 1994, 154), о чему певају и друге песме (уп. СНП I, бр. 644, 645), а њиме су се китили и сватови (Софрић 1990, 168–169). Поред тога, некада се веровало да постоји повезаност босиљка и невена, не само с љубавном магијом, већ су обе биљке у вези са змијом: у Бугарској су кроз главу змије (убијене на Благовести) пуштали да проклија семе босиљка, које су девојке употребљавале у љубавној магији (Гура 2005, 245; Беновска 1995, 34). Повезаност невена са змијом у српској поетској традицији наглашава се у песмама тако што се невену *шестореду* поставља питање да ли је увенуо зато што му змија корен гризе (или *није*), на шта цвет одговара да се сасушио зато што су се на њега наслањали двоје младих (Ђорђевић 1990, 281), односно: *Два се млади пољубише, / На корен ми наступише* (Ђорђевић 1931, бр. 69).

У наредној варијанти девојка се запућује у ружичњак, што је описано у стиховима:

Мајка Ану ситно плетијаше,
Од петоро и од деветоро.
Плетући је мудро свјетоваше:
„Не ид', Ано, у ружицу сама,

⁹ Змија се још у древним религијама сматрала *отелотворењем* месеца због свог начина постојања – нестаје и поново се појављује, али и зато што скида свлак, тј. периодично се обнавља, те се стога сматра бесмртном. Будући да је *лунарна животиња*, змија је повезивана са женама и њиховом плодношћу, јер је, како се веровало, месец извор свеколике плодности и управља менструационим циклусом (Elijade 2011, 206–207).

У ружици љута гуја спава,

(...)

Ујешће те, опазити нећеш.“

(Самарцић 1903, 112, бр. 9)

Ружа се (попут невена и смиља) такође појављује у љубавној магији, а позната је и њена јака хтонска обележеност (Чајкановић 1994, 179–180), што се вишеструко повезује с обредима прелаза.¹⁰ Тако је нпр. у једној басми *од урока* (којем су највише подложни млади који се припремају за брак) доминантан мотив змије која се скрива у ружи: *Змија лежи у трендавил./ Једно јо` око водено./ једно огњено./ Пуче водено./ уга-си огњено* (Раденковић 1982, 328, бр. 508),¹¹ што змију и биљке о којима је реч (у датој култури) спреже у јединствен семантички чвор. Овладавање локусом биљке у свим наведеним песмама, упућује и на овладавање њоме и забрањеном зоном,¹² простором који иницијант иначе треба да освоји, као на пример у бајкама типа лепотица и звер,¹³ што и убиство/ослепљење змије која тамо борави на крају недвосмислено потврђује.¹⁴

Поред поменутог цвећа, у стиховима две песме из Славоније, аналогну функцију има воће: *О, Јагода, не бери јагода! Ујешће те гуја из јагода* (Обрадовић 1995, бр. 84; Милеуснић 1998, бр. 244). Јагода се такође некада користила у љубавној магији, тако што се од њеног листа правио венчић, кроз који би момак погледао девојку да би га она заволела. Исто се практиковало и у супротном случају (Костић 1901, 91), те је сасвим могуће да су остаци овакве магијске праксе сачувани и у цитираним стиховима. Јагоде и змија повезани су и веровањем да се, захваљујући њиховом посредовању, може задобити немушти језик, тј. знање које је такође повезано с иницијацијом,¹⁵ што потврђују и бајке у којима јунак трага у шуми за јагодама (в. Прор 1990, 133).

¹⁰ О томе како се ружа користи у обредима прелаза види: Карановић 2009, 19–48.

¹¹ Иначе је у српском народу распрострањено веровање о великој моћи змије да урекне (Ђорђевић(а) 1958, 118–119).

¹² У овом случају девојка осваја вештину манипулисања биљем, које је у премодерним заједницама било једно од њених основних знања. Жени су се придавале *тајанствене магијско-религиозне моћи* иманентног носиоца плодности (Eliјade 2004, 105–108). Сходно томе култ биљака код нас је припадао женама (Чајкановић, 1973; Карановић 2004, 69–76).

¹³ Види: Чајкановић 1927, бр. 15 и бр. 35 и варијантне примере: бел. на стр. 500–501. О бајкама овог типа: Прор 1990, 200–202.

¹⁴ Песма завршава другачије од бајке: процес иницијације у њој је фокусиран на женско, док простор *брачне среће* у поменутој бајци освајају оба учесника.

¹⁵ О змији, која човеку даје немушти језик, низ варијаната прича види у: Ђорђевић(а) 1958, 176–178. О немуштом језику који човек добија једењем јагода в. у: Чајкановић 1927, бр. 17.

У једној од варијаната песме помиње се и језеро као змијино пребивалиште,¹⁶ што у кругу анализираних примера недвосмислено упућује на улазак иницијанта у свет мртвих,¹⁷ односно сигнификује одговарајућу природу убиства/ослепљења,¹⁸ јер змија у народним веровањима често има улогу чувара загробног света (в. Прор 1990, 99; Гура 2005, 215):

Мати стара Мару сјетовала:
 „Нејди, Маро, у језеро сама,
 У језеру љута змија спава,
 Пази, Маро, да те ујест неће!“¹⁹
 (Гароња 1987, 91)

Језеро као стајаћа вода симболизује гранични и хтонски обележен простор²⁰ и један је од убичајених локуса змије.²¹ Змија као чуварица биљке и воде (препотопска неман) при том спава (в. Беговић 1986, 185; Гароња 1987, 91), односно налази се у фази инкубације, док је девојка буди, што такође сигнификује промену стања у којем су оне биле до тада, и такође је обележје иницијације. А будући да управо чудовишне змије, које живе у језеру, убијају (или настоје да убију) иницијанта, он победом над њима стиче своју моћ (Прор 1990, 347),²² као што је описано и у наведеној песми о девојци која убија змију.

Дијалог девојке с мајком (у песмама готово обавезан), у којем је упозорава на опасности и истовремено подучава,²³ такође је типично

¹⁶ Змија је и иначе у вези с небеском и земаљском водом; она чува воду и не даје је људима (Гура 2005, 216–217; уп. СМ II, 335), а и њена природа (као и природа змаја) је акватична (Прор 1990, 331). Змија као чуварица вода и гутач помиње се већ код прастановника Аустралије (Прор 1990, 385–389).

¹⁷ О различитим симболичким представама уласка иницијанта у свет мртвих види: Прор 1990, 85–174.

¹⁸ Змији/змају приношене су и људске жртве (Гура 2005, 216). О томе види српске бајке типа СНП, бр. 8. О томе како се митски мотиви везани за иницијацију одражавају у наративима о убиству хтонског змаја (АТ, 300), посебно је говорио и Мелетински (Мелетинский 1986, 50).

¹⁹ Упозорења ритуалних помоћника у песмама су честа. На пример, Марко Краљевић у једној бугарској песми с мотивом *зобрањена вода* каже Секули: *Тамо имат бунар баталиа, / Нџтре имат змиа тройноглаа, / Шцо да влезит, се си го изедвит, / Никому му вода та не даа* (БНТ 1961, 136; Миладиновци 1861, бр. 142).

²⁰ Језерска вода/стајаћа – аналогно мртва вода/просторно пакао (Иванов, Топоров 1965, 104).

²¹ Змија је у вези с небеском и земаљском водом, она чува воду и не даје је људима (Гура 2005, 216–217). У води/поред воде борави и Велес (Иванов, Топоров 1974, 141), чији је идол некада стајао на обали Дњепра (Иванов, Топоров 1965, 98).

²² На обредно порекло мотива борбе са змајем/змијом указује чињеница да је неофит пузио кроз здање које је имало облик чудовишне животиње. Змију је симболички представљало удубљење у земљи, исушено речно корито (Прор 1990, 343–344).

²³ Дијалoшка форма у основи асоцира на древну извођачку форму ритуала (Иванов, Топоров 1974, 104).

иницијацијска радња која упућује на то да је реч о девојци која се спрема за удају. Осим тога, и страх од змијског уједа (који исказује мајка) у култури о којој је реч је велики и сходно томе постоји низ превентивних мера, знања и вештина, којима би појединци требало да овладају (в. Ђорђевић(а) 1958, 131–164). Међутим, овде је он очито непотребан, пошто девојка мајци одговара како је већ савладала змију и тиме потврђује да је стекла сва потребна сазнања о потенцијалним опасностима:

Мара својој мајци говорила:
 „Не бој ми се, моја мила мајко!
 Ја сам ону змију саловила.
 Црне сам јој очи повадила,²⁴
 Па сам дала свилару за свилу!“
 (Гароња 1987, 91)

Мара је, дакле, на почетку потенцијална жртва води и немани у њој,²⁵ док је (у наставку песме) њен улазак у доњи свет (језеро) аналоган искушењу којем се иницијант уобичајено излаже,²⁶ што му је, као резултат савладавања препрека, на крају давало магичне моћи (в. Prop 1990, 343–349). У овом случају реч је о комбинацији мотива: одлазак на онај свет и убиство/ослепљење змије, онеспособљавање и овладавање њеним моћима – вађење очију,²⁷ за које се иначе веровало да имају велику де-

²⁴ Тиме девојка саопштава мајци да је, као прастари ловац што је владао магијом, овладала одређеним знањима. Ловац је некада *знао заклињање које је животињу доводило у домет његовие стријеле* [овде игла], зато што је он имао над њом магичну моћ (Prop 1990, 296).

²⁵ Овде је изгледа реч о змији архидемону (Лома 2002, 220–222). Види такође: Иванов, Топоров 1974, 41–43.

²⁶ И све је, гледано у целини, реплика прастаре митске парадигме – митски јунаци често се на води излажу аналогним опасностима. Према Снорију, Мимир је био чувар извора мудрости; Один је стекао право да се у њему напије тек пошто је жртвовао око, сакривши га у извор и тако је стекао мудрост (Elijade 1991 II, 132), што објашњава митему слепих мудраца; Велес ослепљује Перуна (Иванов, Топоров 1974, 121–130).

²⁷ Змија такође симболизује *Хаос, аморфно, непојавно, а одрубити јој главу одговара чину стварања*. Описано вађење очију може се поистоветити са убијањем змије, што је космогонијски чин и симболично представља подражавање примордијалног чина богова Гоме, Индре, Мардука (в. Елијаде 2004, 43). *Прави убица препотопске немани – змије/змаја* (код Словена – Велеса), некада је био Перун. Асоцијације на ритуално убиство или изгоњење змије/змаја, односно основну схему мита који говори о Громовниковом убиству змаја (Иванов, Топоров 1974, 104–106), манифестовано у обредима за кишу и благостање, код јужних Словена изводе девојке, које представљају женску хипостазу Громовника, на шта упућују и називи извођача. Одроз мита у ритуалу некада је била вила, чији је активизам непосредан, што потврђује њено прастаро божанско порекло и атрибут женског змајеборца (Карановић 1998(а), 207–219). Митски мотиви везани за иницијацију одражавају се у наративима о убиству хтонског змаја (Мелетинский 1986, 50).

структивну снагу, да су урокљиве, да могу да хипнотишу и сл. (Златановић 1988, 226–227), као и да штите.

Место збивања још једне варијанте (СНПр I, 135, бр. 226) је бисерно поље (*Млада Фата по бисеру шета*), које је такође локус иницијације прве врсте (Прор 1990, 249), као и вода у којој се бисер ствара.²⁸ За бисер се још од древних времена верује да појачава плодност жена и олакшава порођај; сматран је знамењем љубави и брака и због тога је присутан у најразличитијим обредима (аграрним и иницијацијским), али је и моћно заштитно средство од сваког зла и одржава снагу и здравље. Помену-та магијска својства утицала су на то да бисер добије улогу амајлије (в. Елијаде 1999, 149–154, 168–175). Представе о његовој магијској моћи и сакралности у познијим културама полако бивају заборављене, да би се његова вредност и употреба на крају свеле искључиво на материјал од којег се прави накит. О томе сведочи и једна лужичко-српска народна прича, у којој се приповеда како су бисери настајали од змијских суза, које је главни јунак скупљао док су се котрљале из њених очију,²⁹ да би их потом продавао и за њих добио много новца (в. Гура 2005, 240). Посматран у том светлу, могуће је претпоставити да се сам крај песме – у којем се описује како девојка носи змијске очи *колунџији* или *занаџији Јови*, да јој од њих начини различите врсте накита (*Да ми скује менђуше у уши,/ И на руке девет прстенова*, HNP VII, 46; *Па ти сакуј девет прстенова*, Беговић 1986, 185) – наслања управо на такве представе. Дакле, помену-та прича декодира митску природу змијских очију, па се може закључити да очи-бисере девојка носи кујунџији, како би јој од њих израдио накит: минђуше, бурме и прстење.³⁰

А управо накит од злата у облику змија и змијских глава, који је иначе од давнина прављен на простору Балкана,³¹ служио је као нај-

²⁸ Ово недвосмислено потврђују стихови лирске песме са сватовским мотивом *драги дражи од рода*:

Бисер Мара по језеру брала,
Према себе свога бабу звала:
Дођи, бабо, и донеси лађу,
Да возимо бисер из језера.
Нема бабе, ни доведе лађе.
(СНП I, бр. 290)

²⁹ Змијском погледу је, поред тога, приписивана и магијска снага: сунце не може да зађе уколико га змија не погледа, или би престало да сија када би отровница гледала у њега, јер је она у стању да очима исиса сву његову снагу (Гура 2005, 212–213).

³⁰ Прстен и бурма су прворазредни брачни симболи и истовремено заштита од нечисте силе (СД II, 563).

³¹ Тамо је и пронађен у прастарим неолитским некрополама из Требеништа (гривне и фибуле), в. Костић 1998, 27–29. Међу археолошким налазима велики је број коштанних игала са главом у облику змије. Игле “златаре” које су израђивале кујунџије, биле су део накита у оквиру женских оглавља. Звале су се још и „змијске игле“, јер се

фикаснија одбрана од њих (Кнежевић 1961, 82–84), што је у вези с веровањем да делови змијског тела имају јаку апотропејску снагу.³² Стога змијске очи и накит направљен од њих, треба да послужи као заштита девојци која се налази у простору прелаза. Уколико се узме у обзир да је природа злата и змије хтонска и да су нераскидиво повезани тиме што је управо змија главни његов чувар или дародавац, док је у неким басмама злато приказано и као змијин атрибут (в. Раденковић 1996, 255–256, 258), ситуирање приче у свадбено окружење и у овим моментима је потврђено, будући да сама иницијација подразумева додир са светом мртвих.

Митска основа из које потиче мотив змијских очију, од којих се прави накит (како је то описано у песми), налази се и у међу Словенима некада широко распрострањеном веровању да је глава змије окићена разноликим накитом и да змијски цар на њој носи круну с драгим каменом, бисером, или да има минђуше, златан прстен или ђердане око врата (уп. Дучић 1931, 338; Ђорђевић(а) 1958, 109; Гура 2005, 219–222); да змија поседује драги камен, који држи под језиком (Ђорђевић(а) 1958, 178–180), односно да је у њој *бесцен драги камен* (Тројановић 2008, 46),³³ о чему се казује и у бајкама (Прор 1990, 352–353). Тај камен испадне кад се она баци у ватру (Тројановић 2008, 46), или га змија избљује, што се такође доводи у везу с обредима иницијације (в. Прор 1990, 352–353). Управо таква три *бесцена* драга камена, помињу се у једној од варијаната песме, у којој девојка распори змију и из ње их извади (СНПр I, 135, бр. 226).³⁴

„Мајко моја, врло добро моје,
Ја сам гују живу уватила,

веровало да су помагале при лечењу од уједа змије, уколико би се њима избоцкало уједено место на телу (Владић-Крстић 1995, 319). На везу змије са богатством указују и варијанте песме о змији младожењи, која својим додиром претвара обично дрвеће у оно које рађа злато, бисер и драго камење (HNP I, 522).

³² О амајлијама од делова змијског тела в. Ђорђевић(а) 1958, 171. Као заштита деце служиле су амајлије начињене од делова змијског тела, а и фигура змије коришћена је као апотропајон (Костић 1998, 72–76). Када се деца не држе, Срби у Добром Долу, у Косаници, ухвате змију, изваде јој очи и потом новорођенче купају у води са тим очима, а на крају их и нанижу на конач и стављају детету око врата, верујући да ће оно тако дуго живети (Костић 1998, 75).

³³ Што је вероватно резултирало израдом накита (фибуле, прстење, наруквице) у облику змије, која је често на глави имала драги камен.

³⁴ Змија која пије очи аналогна је вили чуварици воде, која од јунака за воду такође тражи *очи чарне*. Вила у кругу поменутих песама такође има изражене зооморфне атрибуте, који је повезују са змијом. Она, као и змија, спава (БНТ 1961, 134–135; HNP II, бр. 2), писне *као гуја* (HNP II, бр. 2). На њен глас долазе: *напрснице змије* и *звјерад горска* (HNP II, 1897, бр. 2). Вила узјахује *тропоца јелена* (СНПр II, бр. 37), *јелена седмака* (HNP II, бр. 2), зауздава га змијом, другом га је престегнула, трећом ошибује (СНПр, 1974, бр. 37), или од змија начини *дизген* (HNP II, бр. 2), те гони Марка. Вила ухвати јелена и три љуте змије: *Двете змии узди му ги кладе, / А едната камшик ја направи* (БНБ 1936, бр. 14). Види: Карановић 1998(а), 207–219.

Заклала је по грлу бијелу,
 Од јада је распорила, мајко,
 У њу нађох три камена драга!
 Једнога сам милу брату дала,
 А другога Краљевићу Марку.
 (СНПр I, 135, бр. 226)

А дијаманти и драгуљи у змијиној/змајевој глави, односно веза кристала кварца (чаробне супстанце коју употребљава врач), са шареном змијом такође упућују на обред иницијације (Prop 1990, 352–353). Када се томе дода веровање да камен у змајевој утроби даје и спознање свих тајни (Prop 1990, 350), постаје јасно зашто девојка у датом тренутку реагује као неко ко је стекао и одређена знања, чак и о природи своје везе са *јунаком*, и сходно томе регаује на учињену увреду:

Трећега сам у Млетке послала
 Да ми скују три цвијета златна,
 Да их носим за косицом млада
 На срамоту онога јунака
 Што ме проси, а узет` ме неће.
 (СНПр I, 135, бр. 226)

Исто тако, и њена реакција се у следећим стиховима песме измиче из митског контекста:

Да б' ја знала да би гуја клала,
 Живој би јој очи извадила!
 Па б' носила кујунцији Јови,
 Да ми скује два низа ћердана,
 Да се млада наносим ћердана,
 На срамоту онога јунака
 Који ме је био испросио –
 Испросио, па ме оставио!
 (Милеуснић 1998, бр. 244)

У другој варијанти песме, која је и забележена као сватовска, те сходно томе своје разрешење гради на сватовским постулатима, *занаџија* у одговору девојци каже: *Надер теби једно повјесамце,/ Па ми откај гаће и кошуљу,/ Што ли теби и остане платна,/ Окрени га себи у дарове* (Беговић 1986, 185), опомињући је при том на дарове које би требало да изради за младожењу (гаће и кошуља) и остале сватове.

Треба такође поменути да је једна од варијаната песме с мотивом *девојка убија змију*, већ у својим уводним стиховима испевана из позиције јунака, за разлику од претходне (која тек на крају уводи мушку перспективу), и то све у шаљиво-еротском тону:

Ој, Јагодо, не бери јагода,
 Шинбице, прешинбице,
 Ђакина драгунице,
 Љубио те ја,

И са мнош два!
 И тебе, душо,
 И тебе, срце!
 И то злато што код тебе,
 Што 'но гледи преко тебе,
 Вамо до мене,
 Миле мој,
 Миле мој!
 Ујешће те гуја из јагода!
 (Милеуснић 1998, бр. 244)

Употреба глаголских облика, у овом двосмисленом елиптичном исказу, који се може различито допуњавати: *Љубио [сам] те ја/ И друга два*, или: *Љубио [бих] те ја/ И друга два* – у првом моменту збуњује, не дајући могућности за прецизно одређење временске перспективе промискуитетне радње. Није јасно да ли се игра пољубаца међу девојкама и јунацима већ одиграла, треба да се догоди, или је она само рефлексја јунакове еротске жеље, да би, након тога, у поменути делимично нејасан садржај била уведена још и змија. Међутим, с обзиром на то да је змија у традиционалној словенској култури отеловљење и мушког принципа, што је евидентно нпр. на основу веровања да змија која долази у сан наговештава брак: *вуж сницица – кажуть, то муж* (Гура 2005, 209), као и да се за мушки полни орган у српском језику често користе и називи: *змија/ гуја* (Златковић 2001, 24), ова прича постаје јаснија. Дакле, ради се о свеприсутној жељи младог момка за промискуитетном еротском везом, која је услов свеколике плодности.³⁵

Када се томе дода чињеница да је змија довођена у везу с фалусном симболиком од давнина, те је још на неолитској пластици лоцирана око или поред фалуса,³⁶ што је присутно и у свим словенским културама (уп. Гура 2005, 209–210; СД II, 334),³⁷ јасно је како је доведена и у контекст стихова једне од разматраних песама, у којој се говори о томе како мајка упозорава кћерку да не иде у *ружицу сама*:

„У ружици љута гуја спава,
 Љута гуја, Бановићу Стјепо,
 Ујешће те, опазити нећеш.“
 (Самарцић 1903, 112, бр. 9)

³⁵ О томе постоји богата етнографска литература (Прор 1990, 424).

³⁶ На неолитском налазишту Фафос, код Косовске Митровице, налази се седеће божанство с наглашеним фалусом, изнад којег је глава змије (Вукановић 1975, 475–477).

³⁷ Пример еротске загонетке: *Днем как кольцо, ночью как змея, кто отгадает, будет моим мужем*; у пословици коју жене користе за мушкарце: *Галавицца в маслици, сапажицца в дегтици, а партки набиты змеей* (СД II, 334).

Тиме се претпостављено значење претходне песме потврђује и на крају показује да је у оба горе наведена примера реч о овладавању женским, односно мушким принципом, као што је то и у неким бајкама о змији младожењи.³⁸ Дакле, некадашња препотопска неман замењена је симболом мушкости, односно дошло је до делимичне супституције митске парадигме. Међутим, промена се манифестује и на психолошком плану, пошто девојка путем проживљавања драме одрастања, стиче сазнања о сопственој полности. При томе се два нивоа значења (о којима све ове песме говоре) никако не искључују, него се међусобно допуњавају и објашњавају, што је било омогућено управо у тренуцима велике социјалне драме у оквиру свадбеног весеља, када су највероватније и извођене.

ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Беговић 1986 – Никола Беговић, *Живот Срба граничара*, Београд.
- Беновска 1995 – Милена Беновска Сџбова, *Змејат в българския фолклор*, второ фототипно издание, Софија.
- БНБ 1936 – *Сенки из невиделица, книга на българската народна балада*, съставили Б. Ангелов и Х. Вакарелски, Софија.
- БНТ 1961 – *Българско народно творчество, юнашки песни*, I, отб. и редактирал И. Бурин, Софија.
- Владић-Крстић 1995 – Братислава Владић-Крстић, *Сеоски накит у БИХ у XIX и првој половини XX века*, књ. 2, Београд.
- Вукановић 1975 – Татомир П. Вукановић, *Змија као апликација на неолитској пластици централног Балкана*, *Врањски гласник* XI, 473–480.
- Вукановић 1986 – Татомир Вукановић, *Срби на Косову*, II, Врање.
- Вукановић 2001 – Татомир Вукановић, *Енциклопедија народног живота, обичаја и веровања у Срба на Косову и Метохији (VI век почетак XX века)*, Београд.
- Гароња 1987 – Славица Гароња, *Народне песме славонске границе*, Београд.
- Гароња-Радованац 2008 – Славица Гароња-Радованац, *Српско усмено поетско наслеђе Војне Крајине у записима 18, 19. и 20. века*, Београд.
- Гура 2005 – Александар Гура, *Симболика животиња у словенској народној традицији*, Београд.
- Дебељковић 1907 – Дена Дебељковић, *Обичаји српскога народа на Косову пољу, Српски етнографски зборник VII*.
- Дучић 1931 – Стеван Дучић, *Живот и обичаји племена Куча, Српски етнографски зборник XLVIII*, Београд.
- Ђорђевић 1931 – Владимир Р. Ђорђевић, *Српске народне мелодије*, Београд.
- Ђорђевић 1958 – Драгутин. М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави, Српски етнографски зборник LXX*.
- Ђорђевић 1990 – Драгутин. М. Ђорђевић, *Народне песме из лесковачке области*, прир. Момчило Златановић, Београд.

³⁸ Списак варијаната код: Ђорђевић 1958a, 119; HNP I, бр. 32–34 и белешке, 520–530.

- Ђорђевић 1958а – Т. Ђорђевић, Природа у веровању и предању нашега народа, књ. II, *Српски етнографски зборник* 72.
- Елијаде 1991 – Мирча Елијаде, *Istorija verovanja i religijskih ideja*, књ. II, Београд.
- Елијаде 1999 – Мирча Елијаде, *Слике и симболи*, прев. Душан Јанић, Сремски Карловци – Нови Сад.
- Елијаде 2004 – Мирча Елијаде, *Sveto i profano*, прев. Zoran Stojanović, Београд.
- Елијаде 2011 – Мирча Елијаде, *Rasprava o istoriji religija*, превео s francuskog Dušan Janić, Novi Sad.
- Зећевић 1973 – Slobodan Zečević, *Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru*, Zenica.
- Златановић 1988 – Момчило Златановић, Веровања о змији на југу Србије, *Врањски гласник* XXI, 225–234.
- Златковић 2001 – Драгољуб Златковић, *Срамотно и погано у пиротском говору*, Београд – Пирот – Софија.
- Иванов, Топоров, 1965 – В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Славянские языковые моделирующие системы*, Москва.
- Иванов, Топоров, 1974 – В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Исследования в области славянских древностей*, Москва.
- Јанковић 1938 – Даница С. Јанковић, Празничне народне игре у Поречу у Јужној Србији, *Гласник Етнографског музеја у Београду* 13, 24–29.
- Јанковић 1940 – Даница С. Јанковић, Драмски елементи у нашим народним орским играма и народна орска игра као драмски елемент народних обичаја, *Гласник Етнографског музеја у Београду* 15, 75–94.
- Јокић 2006 – Јасмина Јокић, Мотив ослепљивања змије у јеремијским песмама: од магијско-ритуалне праксе до поетског текста, *Жанрови српске књижевности: порекло и поетика облика* 3, (ур. Зоја Карановић), Нови Сад, 5–21.
- Карановић 1998 – Зоја Карановић, Обредна функција сватовског дара и благослова у Вуковој балади *Женидба Лаза Радановића* – словенска позадина, *Кодови словенских култура* 3, (ур. Д. Ајдачић), 186–195.
- Карановић 1998(а) – Зоја Карановић, Неки аспекти просторног ситуирања виле у усменој традицији Балканских Словена, *Књижевна историја* XXX/105, 207–219.
- Карановић 2004 – Зоја Карановић, Врт и функција биља и растиња у традиционалној српској култури, *XVIII столеће* V, (ур. Н. Грдинић), Нови Сад, 68–76.
- Карановић 2009 – Зоја Карановић, Ружа у српској традиционалној култури и народној поезији, *Синхронијско и дијахронијско изучавање врста у српској књижевности* II, (ур. З. Карановић и И. Живанчевић-Секеруш), Нови Сад, 19–48.
- Кличкова 1957 – Вера Кличкова, Велигденски обичаји во Порече, *Гласник на Музејско-конзерваторско друштво НРМ* 11/1, 153–208.
- Кнежевић 1960 – Сребрица Кнежевић, Лик змије у народној уметности и традицији Југословена, *Гласник Етнографског музеја у Београду* 22–23, 57–97.
- Костић 1901 – Никола Костић, Чини, како ће девојка заволет момка (и обратно), *Караџић: лист за српски народни живот, обичаје и предање* 3, Алексинац, 91.
- Костић 1998 – Софија Костић, *Култ змије код Срба*, Ужице.
- Лома 2002 – Александар Лома, *Пракосово*, Београд.
- Љубинковић 1996 – Ненад Љубинковић, Митолошка основа јеремијских песама, *Мит: зборник радова Филозофског факултета у Новом Саду*, Нови Сад, 679–690.

- Мелетинский 1986 – Елеазар М. Мелетинский, *Введение в историческую поэтику эпоса и романа*, Москва.
- Миладиновци 1861 – *Български народни песни, собрани одъ братья Миладиновци*, Загреб.
- Милеуснић 1998 – Сима Д. Милеуснић, *Српске народне пјесме из околине Пакраца и Пожеге*, приредила Славица Гароња-Радованац, Загреб.
- Обрадовић 1995 – Милан Обрадовић, *Српске народне пјесме из Западне Славоније*, прир. Славица Гароња-Радованац, Нови Сад.
- Петровић 1948 – Петар Ж. Петровић, *Живот и обичаји народни у Грузи*, *Српски етнографски зборник LVIII*.
- Прор 1990 – Vladimir J. Prop, *Historijski korijeni bajke*, Sarajevo.
- Раденковић 1982 – Љубинко Раденковић, *Народне басме и бајања*, Ниш – Приштина – Крагујевац.
- Раденковић 1996 – Љубинко Раденковић, *Симболика света у народној магији Јужних Словена*, Београд – Ниш.
- Самарџић 1903 – Мара Самарџић, *Српске народне женске пјесме (из Нове Вароши)*, *Босанска вила XVIII/6*, 112–113.
- Сикимић 2001 – Биљана Сикимић, *Сведи црева мотају, Култ светих на Балкану*, Београд – Крагујевац, 39–87.
- СНПрип. – *Српске народне приповијетке, скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић*, у Бечу, у штампарији Јерменског манастира, 1853, Сабрана дела Вука Стеф. Караџић, књ. 3, прир. М. Пантић, Просвета, Београд, 1988.
- СД 2 – *Славянские древности. Этнолингвистический словарь (в 5 томах)*, Том 2, под ред. Н. И. Толстого, Москва, 1999.
- СНП I – *Српске народне пјесме, Књига прва*, 1841, Сабрана дела Вука Караџића, прир. В. Недић, Београд, 1975.
- СНП II – *Српске народне пјесме II*, Сабрана дела Вука Караџића, прир. Р. Пешић, Београд, 1988.
- СНПр I – *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића I*, Различне женске пјесме, прир. Ж. Младеновић и В. Недић, Београд, 1973.
- СНПр II – *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића II*, прир. Ж. Младеновић и В. Недић, Београд, 1974.
- Софрић 1990 – Павле Софрић Нишевљанин, *Главнице биље у народном веровању и певању код нас Срба*, Београд.
- Толстој 1995 – Никита И. Толстој, *Језик словенске културе*, Ниш.
- Тројановић 1990 – С. Тројановић, *Ватра у обичајима и животу српског народа*, Београд.
- Filipović 1937 – Milenko S. Filipović, *Kult zmija u okolini Skoplja: zmije koje donose sreću, zdravlje i plodnost*, *Miscellanea* 1, 136–149.
- Филиповић 1986 – Миленко. С. Филиповић, *Трачки коњаник*, Београд.
- Hirc 1896 – Dragutin Hirc, *Što priča naš narod o nekim životinjama*, *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* I, Zagreb, 1–26.
- HNP I – *Hrvatske narodne pjesme, junačke, Knjiga. I*, ur. S. Bosanac, Zagreb, 1896.
- HNP II – *Hrvatske narodne pjesme, junačke, Knjiga. II*, ur. S. Bosanac, Zagreb, 1897.
- HNP VII – *Hrvatske narodne pjesme, Knjiga VII*, uredio Nikola Andrić, Zagreb, 1929.
- Чајкановић 1927 – Веселин Чајкановић, *Српске народне приповетке*, *Српски етнографски зборник*, Београд,

Чајкановић 1973 – Веселин Чајкановић, Култ дрвета и биљака код старих Срба, *Мит и религија у Срба* XLI, Београд.

Чајкановић 1994 – Веселин Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, Сабрана дела из српске религије и митологије 4, прир. В. Ђурић, Београд.

Zoja Karanović & Jasmina Jokić

THE KILLING OF SNAKE AND NUPTIAL RITUALS IN LYRIC ORAL POETRY

Summary

The subject of this paper is the motif “a girl killing the snake” in the Serbian lyric songs, proved (directly or indirectly) to be sung during the wedding, or connected by its content with the Serbian (or other Slavic) wedding rituals. Special attention is paid to the connection between the snake and the needle (or embroidery) with woman in general or with female initiation, and it is done by pointing to the magic characteristics of the ritual stabbing of a needle through the snake’s eyes. In old times it was practiced as a protection against snake’s bite, but also in order to attract the attention of a person of the opposite sex. The paper also discusses the connection of different precious materials (gold, pearls, jewels/diamonds) and the snake’s eyes, as well as the symbolism of different plants (marigold, immortelle, rose, and strawberry) mentioned as a place where the snakes reside. Thus the connection is made with the initiation rituals, which were very important for Serbian culture in the older times.

Светлана Торњански Брашњовић*
Нови Сад

СИМБОЛИКА ЗМИЈЕ У СРПСКИМ ШАЉИВИМ СВАДБЕНИМ ПЕСМАМА

Апстракт: У раду се указује на повезаност змије са култовима предака и плодности. Поменути култови тесно су повезани са свадбом, а змији је у словенским традицијама својствена и љубавно-еротска симболика, што се показује анализом сватовских песама у којима се змија доводи у везу с фалусном симболиком, а њен ујед сигнификује коитус. Такође, у раду се говори и о веселим сватовским стиховима у којима језичава невеста својти надева имена у зоонимском (териоморфном) коду, називајући неке од њих змијом/гујом. Идеја је да се, на основу везе с одговарајућим обредним радњама и садржине анализираних песама, укаже на симболику и место које змији припада у култу животиња и обредном фолклору уопште.

Кључне речи: змија, ујед змије, језичава невеста, надевање имена, обред, свадбене песме

Сваки обред има два равноправна, аналогна дела: озбиљан (свечан) и шаљив (Bahtin 1978, 12, 14). Тако и свадба и обредно-обичајна пракса везана за њу имају јасно уочљиве две изоморфне целине: озбиљну¹ и

* E-mail: tzetza@sbb.rs

¹ Озбиљни део свадбе описују *песме одбијања* (говоре о постављању препрека које сватови морају да савладају како би ушли у младин дом), *опроштајне песме* (певају се приликом опраштања младе са укућанима, а ређе и младожење), *свадбене тужбалице* (изражавају невестину тугу због одвајања од своје породице), *заклетвене песме* (упућују се младожењи, поручујући му да чува младу), *песме савети* (најчешће су упућене невести са поруком да буде послушна и смерна), *молитвене песме* (упућене су божанствима, а садрже молбе за срећу младенаца) и *песме благослови* (призивају плодност и изражавају добре жеље).

шаљиву, које егзистирају паралелно.² У том контексту, сватовске песме и њихове врсте³ у сагласности су са двострукошћу обреда.

Збирке народних песама Вука Стефановића Караџића,⁴ као и песмарице српског грађанског песништва,⁵ које припадају предвуковском периоду бележења, упућују на то да у српској песничкој традицији постоји посебан круг веселих, лирских народних песама које за протагонисте имају лењу, велику, јешну, језичаву, неуку, престарелу невесту, премаленог и премладог, односно престарелог младожењу, животиње и сл.⁶ Оне описују младине или младожењине мане, као и недостатке осталих

² Паралелно са озбиљним песмама живе и весели, шаљиви сватовски стихови који су се изводили риликом свадбе. О равноправности озбиљног и смеховног дела ритуала видети: Иванова 1984, 243–253.

³ О врстама свадбених песама видети: Ајдачић 1998, 218–238.

⁴ У оквиру збирке сватовских песама, чији је већи део објављен 1841. године у првој књизи *Српских народних пјесама* Вука Стефановића Караџића (у даљем тексту скраћено: СНП I), наш најзначајнији сакупљач није штампао стихове који се изводе током веселог, смеховног дела свадбе. Мали број тих песама, међутим, које манифестују за обред типичну инверзију, налази се у другом делу његове збирке, међу *љубавним и другим различним женским пјесмама*. Исто је и са петом књигом *Српских народних пјесама*, у којој су *различне женске пјесме* (у даљем тексту скраћено: СНП V). Највећи број шаљивих песама, међу којима је већина еротског карактера, нашле су се у првој и петој књизи песама *из необјављених рукописа* Вука Караџића, у којима се налазе *различне женске пјесме* (у даљем тексту скраћено: СНПр I), односно *особите пјесме и поскочице* (у даљем тексту скраћено: СНПр V).

Намеће се питање зашто Вук ове песме из рукописа није штампао. Можда због тога што је у својој збирци сватовских песама инсистирао на свечаном, озбиљном, чиме је илустровао идеал патријархалног живота и није желео да нарушава такву концепцију збирке (о свадбеним обичајима и Вуковој збирци сватовских песама видети: Карановић 1987, 163–173). У коментару који је дао уз једну песму, која је доцније објављена у петој књизи из рукописа, Вук, поред податка о њеном казивачу, каже: „ја ову пјесницу не додајем да се штампа, јер је *благопристојност презире* (подвукла С. Т. Б), но тек да је ко у рукопису чита“ (СНПр V, бр. 357, 124).

На основу ове Караџићеве белешке, може се претпоставити да се није одлучио на публиковање ових песама зато што је у вези са штампањем опсцених речи у првом издању *Рјечника* (1818) у јавности доживео многобројне критике од представника српске цркве, књижевних, научних и културних кругова. У прилогу тој тези иде и чињеница да је Лукијан Мушицки за Вука прикупао велики број песама ласцивног садржаја које се налазе у петој књизи из Караџићевих необјављених рукописа (о томе видети Младеновић 1973 и Дамјанов 2002, 227–238), али због свештеничког позива и положаја, који би били доведени у питање, а Мушицки компромитован када би се за то сазнало, његово име Вук није помињао међу сакупљачима. Дакле, када се узме у обзир да песме еротског карактера нису ситуиране у одговарајући ритуални контекст извођења, постаје јасно зашто се њихов смисао, временом, изгубио.

⁵ О рукописним песмарицама српског грађанског песништва видети: Маринковић 1966, СГП 1988; Клеут 1995а.

⁶ О томе видети магистарски рад Светлане Торњански Брашњовић, *Обредни смех и српска свадбена лирика* (одбрањен септембра 2008. године на Филозофском факултету у Новом Саду).

учесника у свадби. Тематско-мотивски, те песме представљају инверзију ванобредне стварности, поступака и понашања својствених свакодневици ритуалних субјеката. Како се, међутим, не зна када и у којим приликама су оне извођене и какав им је, заправо, био смисао, истраживачи су их на различите начине и класификовали. Весела садржина и непознавање контекста извођења навели су доцније сакупљаче и редакторе на идеју да их сврстају међу шаљиве, како су оне у већини збирки и антологија и атрибуиране. Иако нису забележене као сватовске, већина њих највероватније је извођена у контексту свадбеног обреда, што потврђују њихова садржина и тематско-мотивски план, који су аналогни шаљивим песмама забележеним као сватовским, али и одговарајућим стиховима других словенских народа, који су сачували свој ритуални контекст извођења.

У свадбеној обредно-обичајној пракси има много еротских елемената, како у акцијама, тако и у вербализацији, а описи таквих обичаја или реминисценције на њих присутни су у песмама⁷ у којима се помиње змија, као у примеру:

Удри киша росуља,
 На ђевојци кошуља,
 На момчету гуњина.
 Момче цури говори:
 „Бјеж, ђевојко, под мој гуњ!“
 „Нећу, богме, под твој гуњ,
 Ујешће ме гуја
 Испод твога гуња.“⁸
 (СНП V, 579)

У овој дијалогској песми, момак девојку покушава да наведе и наговори на полни чин, који је наговештен кишом, као начелом плодности (Елијаде 1998, 97), а змији је, иначе, својствено да изазива кишу⁹ (СД II 1995, 334; СМ 2001, 212; Гура 2005, 208; RS 1983, 798). У контексту преношења начела плодности из природе на људску сферу је и семантика *гује*, која симболише плимину либида (RS 1983, 797) и представља еуфемистични синоним за фалус (СД I 1995, 334; Златковић 2001, 24–26; Mrduljaš 1980, 166). А да је мушки лик змије тесно везан за њену фалусну симболику, потврђује и руска изрека за мушкарце: *Главица в маслище, сапажища в дегтище, а партки набиты змеей* (СД II 1995, 334), чији превод гласи:

⁷ Те песме сакупљачи су уврстили међу шаљиве, љубавне и друге различите песме, односно као „особите пјесме и поскочице“, као што је то Вук Стефановић Караџић урадио у својој збирци, *Рјечнику* и рукописној грађи, јер се обредност тих песама код Срба, у међувремену, изгубила.

⁸ Варијанта исте песме: Петрановић 1867, 325.

⁹ Пошто јој се приписују амбивалентна својства, змији је својствено и да изазива кишу (СД II 1995, 334; СМ 2001, 212; Гура 2005, 208; RS 1983, 798).

главуца у маслу, чизме у катрану, а панталоне напунила змија. Сходно томе, *ујед гује* сигнификује коитус чије је практиковање строго забрањено пре брака и први пут се изводи у социјално прихваћеној форми у оквиру обреда свођења.

Метафорични израз *ујед гује*, којим се упућује на полни чин, јавља се и у примеру:¹⁰

Мајка Ану ситно плетијаше,
Од петоро и од деветоро.
Плетући је мудро свјетоваше:
„Не ид', Ано, у ружицу сама,
У ружици љута гуја спава,
Љута гуја, Бановићу Стјепе,
Ујешће те, опазити нећеш.“
(БВ 112, бр. 9)

Овде је реч о метонимијском механизму именовања Бановића Стјепе синтагмом *љута гуја*, која се односи на мушки репродуктивни орган, а *ујед гује* сигнификује полни чин. У том контексту је и чињеница да је змија повезана с разним магијским обредима чији је циљ обезбеђивање зачећа (СМ 2001, 212; Гура 2005, 209; RS 1983, 802). Тако се, на пример, као средство против неплодности, користи одећа преко које су прешле змије приликом свог првог појављивања у пролеће (Тројановић 1930, 95; Ђорђевић 1958, 170). На функцију змије у култу плодности указују и неолитске мушке фигуре (пронађене на археолошким локалитетима Косова и Метохије, Фафос и Валач у Косовској Митровици), чији су торзо, руке или појас обмотани апликацијама змије, као и седеће божанство са наглашеним фалусом изнад кога је глава змије (Вукановић 1975, 475). Позната су веровања у апотропејску моћ делова змијиног тела (СД II 1995, 334; СМ 2001, 212; Гура 2005, 208; RS 1983, 798), највише главе, која је употребљавана као лек (Ђорђевић 1958, 165; Тановић 1927, 237),¹¹ што све асоцира плодност за коју се змија, и овако, везује (RS 1983, 802). Тако змија, животиња којој се приписују *брачна и љубавно-еротска симболика*, уводи наведену песму (за коју се може претпоставити да је певана око свођења) у контекст припадајућег обреда.

Један у низу постсвадбених обичаја у току агрегационе фазе обреда, којом млада потврђује свој нови социјално-друштвени статус, јесте *надевање имена* укућанима и својти (Петровић 1948, 285; Др. Ђорђевић 1958, 484), који се обављао последњег дана свадбе (Мијатовић 1907, 49).¹²

¹⁰ Захваљујем се Јасмини Јокић која ми је скренула пажњу на овај пример.

¹¹ Верује се да је од змијиног уједа најбољи лек убити исту змију, истуцати њену главу и привезати је на рану (Тановић 1927, 237).

¹² Како се верује да у својој природи жена има нечег демонског и да нарочито за свог мужа представља опасност да га нехотице урекне (Чајкановић I 1994, 185), постаје јасно због чега се за њу везују забране изговарања правих имена.

Супротно ванобредној стварности, у веселим песмама невеста укућане погрдно именује.¹³ Једна од таквих је *сватовска песма са Косова и Метохије* која гласи:

Ори Пембе,¹⁴ Пембе Дуде,
Што си дошло волко рано,
Волко рано, сабаале,
Сабаале, попред саба?
Да ли кућа не бендиса,¹⁵
Али свекар не бендиса?
Свекар беше, арен¹⁶ свекар,
А свекрва лута змија,
Лута змија зеерлија,¹⁷
Девер ми је црвен шећер,

Ово правило примењује се с највећом строгошћу баш на лица блиско везана крвним сродством, а нарочито браком. У сроднике чија имена представљају табу спадају жена, таст, ташта, свекар, свекрва и сви чланови женине и мужевљеве породице (Frejzer 2003, 250, 251). **Невеста сваког сродника пита како ће да га зове (Сикимић 1998, 30).** Осим нових сродника, млади је забрањено да по имену зове и сватовске часнике (Сикимић 1998, 30).

Понегде би војвода ситом са житом сваког куцнуо по глави, док би их млада служила вином (Мијатовић 1907, 49; Бушетић 1902, 21) и говорио: *Шесте, песте и невесте, честитам ти ново име* (Мијатовић 1907, 49).

Нова млада не смије (од стида) никога у кући звати по имену (Караџић 1818, 211). Млада ће својим новим укућанима давати дескриптивна имена (по цвећу, птицама, градовима) од миља. Свекра ће звати *тато* (Др. Ђорђевић 1958, 484), *деко*, *бабо* (Петровић 1948, 285), *свекрву мамо*, *нане* (Др. Ђорђевић 1958, 484), *мајко*, *нако* (Петровић 1948, 285), *девера браца* (Др. Ђорђевић 1958, 484), *војвода*, *јунак*, *злато*, *зумбул*, *лепотан*, *паун* (Сикимић 1998, 32), *писар*, *везир*, *катан*, *делибааша*, *делија*, *јаблан*, *деспот*, *господин*, *голуб*, *деша* (Петровић 1948, 285; Др. Ђорђевић 1958, 484), *јетрва снашка*, *мила*, *бисерка*, *злаћана*, *једина*, *лепојка*, *љубичица* (Сикимић 1998, 32), *заова – голубица*, *сека*, *сеја*, *лепојка*, *плавојка*, *милоствива*, *славујка*, *бисерка*, *шећерка* (Петровић 1948, 285), *анђео*, *дада*, *душа*, *звезда*, *јабука*, *јагода*, *краљица*, *рођена*, *ружича* (Сикимић 1998, 32). Деци, нежењеним и неударим даће имена: *зумбуле*, *ружице*, *гугутко*, *голубице*, *нишилија*, *неолоче* (Др. Ђорђевић 1958, 484). Дакле, језичава невеста у песмама својту именује у зоонимском, фитонимском и териоморфном коду. У оквиру овог обичаја, муж и жена се, такође, не ословљавају по имену, већ заменицом *он/она* (Караџић 1837, 94), узвицима *еј*, *бре* и *море/мори* (Сикимић 1998, 31), или муж своју жену назива по месту одакле је родом (Петровић 1907, 354).

¹³ Свекра погрдно зове *јарчобраде* (СНПр I, 679), *козјобраде* (СНП I, 701), *козја брада* (СНПр I, 318; Рајковић 2003, 199), *широгаћа* (Васиљевић 1950, 312а), *заврзан* (Матицки 1985, 147); свекрву *чичоглава* (СНПр I, 679, 701), *коњска глава* (СНПр I, 318), *девере вуципета* (СНПр I, 679), *ломигоре* (СНП I, 701), *вуц'батине* (СНПр I, 318; Матицки 1985, 147), *заове лупежице* (СНП I, 701), *комадаре* (СНПр I, 318), *луте кучке лаурлије* (Бован 1972, 104), *јордамцике* (Васиљевић 1950, 312а), *јетрве карачице* (СНП I, 701), *ћелупаче* (СНПр I, 318), *ометаче* (Матицки 1985, 147).

¹⁴ *Пембе* = ружичаст (Васиљевић, 1950).

¹⁵ *Бендисати* = завоleti, допасти се да би се заволео (Васиљевић 1950).

¹⁶ *Арен* = добар (Васиљевић 1950).

¹⁷ *Зеерлија* = отровница (Васиљевић 1950).

Црвен шећер колалија,¹⁸
 А заова лута кучка,
 Лута кучка, лаурлија!¹⁹
 (Бован 1972, 104)

У овој дијалошкој песми између невесте и њеног рода, сазнаје се како је младој у новој кући и истовремено се рекапитулира обичај надевања имена. На основу тога, може се претпоставити да је, највероватније, извођен приликом одласка младенаца у посету невестином роду.²⁰ Међутим, јасно је да је реч о инверзији тог обичаја и језичавој млади која своје нове укућане назива погрдним именима, што приказује женско антипонашање јер је у ванобредној стварности женама забрањена употреба погрдних речи и псовки (Успенский 1983, 37).²¹ У вези с тим, песма је изграђена на принципу контраста између мушких и женских сродника. Свекар и девер су позитивно атрибуисани (*свекар је арен, а девер шећер колалија*), док су све женске сроднице атрибуиране погрдним именима.²² У том ритуалном анти-именовању (Сикимић 1998, 30), *змија* се помиње у вези са свекрвом, која се најчешће назива *љута змија* (Васиљевић 1950, 312.а), *лута змија зеерлија* (Бован 1972, 104).

Аналогију између змије отровнице и женског карактера (у овом случају свекрвиног), потврђује и израз *аспида*,²³ који се користи за злу жену, као и руска пословица: *Злая жена та же змея* (СД II 1995, 335)

¹⁸ *Колалија* = врста шећера (Васиљевић 1950).

¹⁹ *Лаурлија* = лајавица, оговараџика (Васиљевић 1950).

²⁰ То се зове *повратак* (Петровић 1948, 284; Пантелић 1970, 136), *првиште* (Мићовић 1952, 202), *првич* (Филиповић 1939, 445), *поврћање* (Бошковић Матић 1962, 156), *велики гости* (Др. Ђорђевић 1958, 483; Димитријевић 1958, 245), *големи гости* (Др. Ђорђевић 1958, 483).

²¹ Ружење женских сродница (свекрве и заова) инвертно је озбиљним сватовским песмама које описују обичај надевања имена, а језичава млада из ове песме пандан је смерној невести из стиха песама. Озбиљна сватовска песма која описује како невеста надева имена укућанима:

Кад ја дођох у 'ве дворе,
 Али није како фале:
 Двори миром саграђени.
 Што у њима златни столи
 И у њима паунови,
 То су свекар и свекрва.
 Што по двору паунице,
 То су моје заовице;
 Нека ми их, с богом биле,
 С њима ће ми боље бити.
 (СНП I, 113)

²² Разлог таквој дихотомији може бити невестина упућеност пре свега на девера, а онда и на свекра током читавог свадбеног обреда.

²³ Од грч. *aspis, aspidos* = змија отровница (ВРСРИ 2006, 153).

(зла жена је исто што и змија). Може се претпоставити да чињеница да је управо свекрва у песмама названа змијом има упориште у предању по коме се ташта претворила у гују и једино је зет имао храбрости да је пољуби у чело да би постала жена, па се од тада каже да *баба више воли зета него сина* (Николић 1928, 107–108). Иначе, женска симболика змије (гује отровнице) заступљена је у јужнословенским веровањима о претварању змије у девојку (Гура 2005, 209). Српско предање казује како је носата отровница (*кљечатица*) некада била девојка по имену Марија (према Ђорђевић 1958, 120), што се може довести у везу и са веровањем да сваки човек има своју змију *имењакињу*, тј. да *каква имена поп крсти, таква имена имају и змије* (према Ђорђевић 1958, 160). Идеја о пореклу људског рода од животиња налази се у основи тотемизма (Levi-Stros I, II, III, 1982, 1983, *passim*).²⁴ У том смислу, змија је сматрана за човековог претка и сродника (Чајкановић V, 1994: 69), чији се дух налази у *кућној змију*²⁵ (Мијатовић 1907, 148; Ђорђевић 1958, 120–131), којој се приписује хтонска природа (СД II 1996, 334; Гура 2005, 266; Костић 1998: 160).

Дакле, могло би се претпоставити да иза ових погрда и младиног антипонашања, ипак, стоји допуштено (можда чак и обавезно) ритуално анти-именовање. Архајски човек сматра своје име битним делом себе самог и зато се труди да га што боље сакрије (Frejzer 2003, 247).²⁶ Такође, у погрдама се огледа рушење постојеће социјално-друштвене хијерархије, односно свргавање старе власти зарад успостављања новог поретка.²⁷ Сходно томе, именовањем свекрве у зоонимском коду (*љута змија*), у веселим песмама (за које, иначе, не постоји сачуван податак о томе да ли су се изводиле приликом ритуалне радње надевања имена)²⁸ укида се граница између људског и животињског, а том међуповезаношћу ствара

²⁴ Тотемизам је присутан у старој српској религији у вези са веровањима о извесним животињама, посебно о вуку и змији. У народној причи *Змија младожења* наводи се како је жена родила змију, од које је после постао човек. Трагове тотемизма у нашој народној песничкој традицији чува и песма *Секула се у змију претворио* (СНП II: 84).

²⁵ У нашем народу се кућна змија не убија, јер она чува кућу, а верује се да ко је убије мора умрети (Ђорђевић 1958: 126).

²⁶ Сматра се да се јавним изговарањем личног имена може наудити његовом носиоцу (Barjaktarović 1968, 142).

²⁷ Свако рушење и покопавање у контексту традиционалне културе и обредне смеховности смењује се обнављањем, препородом, рађањем, и заснива се на слици *бремените смрти* (Bahtin 1978, 24, 368, 422) која обнавља.

²⁸ За неке песме овог циклуса записивачи су оставили податак о тренутку извођења: изводиле су се после венчања, *на путу младожењиној кући* (Беговић 1986, 171; Милеуснић 1998, 119) и *у току свадбене гозбе* (Грбић 1909, 165–166). Друге су атрибуиране као сватовске, али се не зна када су се певале (Васиљевић 1950, 312а; Бован 1972, 104), а највећи број је сврстан међу шаљиве и друге различите песме (СНП I, 701, 702, 704; СНП V, 581; СНП I, 318, 326, 655, 679; Матицки 1985, 147; Рајковић 2003, 197, 203; Петрановић 1867, 251, 345).

се *космичка слика света* (Bahtin 1978, 27, 334–335), својствена обредној смеховности и традиционалној култури уопште. Увредљива имена која невеста упућује новим укућанима представљају, заправо, *двотоналне речи*, у којима негативан и позитиван моменат нису одвојени, већ су одраз древне *двотелесне слике света* (Bahtin 1978, 450–451).

Симболика змије у шаљивим српским свадбеним песмама у својој основи је архаична и има неколико аспеката. Један од њих повезан је са позитивним карактеристикама које јој се приписују (изазива кишу, одећа преко које је прешла змија користи се као средство против неплодности). Веровања у апотропејска својства змије, посебно њене главе, такође сведоче о њеној повезаности с *плодношћу* и *створачком снагом*. На основу веровања о претварању змије у људе и обрнуто, али и чињенице да је змија сматрана за претка и сродника (кућна змија), увиђа се њена припадност *култу мртвих* и *култу предака*. С обзиром на то да је у змији оличен мушки принцип, и узимајући у обзир чињеницу да је њен изглед тесно повезан с фалусном симболиком, њој се, такође, приписују *брачна* и *љубавно-еротска симболика*. То се потврђује на примеру шаљивих свадбених песама с мотивом уједа гује, који сигнификује коитус и упућује на могући обредни тренутак извођења тих песама (свођење), чиме се још једном манифестује веза змије с култом плодности, а поменуте песме уводе у одговарајући ритуални контекст. С друге стране, женски лик змије, који има негативно значење, огледа се у ритуалном анти-именовању свекрве, коју невеста назива *љута змија*, чиме се, још једном, манифестује амбивалентан карактер ове животиње. Дакле, с једне стране, *култ змије* у оквиру веселих песама чија се обредност, временом, изгубила, показатељ је како један архаични, могуће примарно тотемистички култ, усложњавањем и повезивањем с новим представама, поприма различите форме и амбивалентна значења. Такође, када је реч о симболици змије у шаљивим свадбеним песмама уочава се чињеница да су занемариване везе између елемената народне културе, традиционалних представа о свадбеним ритуалима и песама које су њихов део.

ЛИТЕРАТУРА

- Ајдацић 1998 – Дејан Ајдацић, *Жанрови свадбених песама, Кодови словенских култура* 3, Београд.
- Barjaktarović 1968 – Mirko Barjaktarović, *Arhaični elementi u srpskim svadbenim običajima, Rad konferencije saveza folklorista Jugoslavije XII, Savez udruženja folklorista, Ljubljana*.
- Bahtin 1978 – Mihail Bahtin, *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjeg veka i renesanse*, Београд: Nolit.

- Бован 1972 – Владимир Бован, *Антологија српске народне лирике Косова и Метохије*, Приштина: Јединство.
- Бошковић Матић 1962 – Милица Бошковић-Матић, *Народни обичаји, Гласник Етнографског музеја у Београду XXV*, 135–210.
- Бушетић 1902 – Тодор Бушетић, *Српске народне песме и игре с мелодијама из Левча*, Српска краљевска академија, Београд.
- Васиљевић 1950 – Миодраг Васиљевић, *Југословенски музички фолклор I (народне мелодије које се певају на Космету)*, Београд: Просвета.
- ВРСРИ 2006 – Иван Клајн, Милан Шипка, *Велики речник страних речи и израза*, Нови Сад: Прометеј.
- Вукановић 1975 – Т. Вукановић, *Змија као апликација на неолитској пластици централног Балкана, Врањски гласник XI*, Врање, 437–480.
- Грбић 1909 – Саватије М. Грбић, *Српски народни обичаји из среза бољевачког, Српски етнографски зборник VIII*, Београд, 1–382..
- Гура 2005 – Александар Гура, *Символика животиња у словенској народној традицији*, Београд: Бримо, Логос, Глобосино-Александрија.
- Дамјанов 2002 – Сава Дамјанов, *Ново читање традиције*, Нови Сад: Дневник.
- Димитријевић 1958 – Софија Димитријевић, *Обичаји у личном и породичном животу, Банатске хере*, Нови Сад: Војвођански музеј.
- Ђорђевић 1958 – Тихомир Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашег народа II*, Београд: Српска академија наука.
- Др. Ђорђевић 1958 – Драгутин Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, Српски етнографски зборник LXX, Београд.
- Елијаде 1998 – Мирча Елијаде, *Свето и профано*, Београд: Доситеј.
- Златковић 2001 – Драгољуб Златковић, *Срамотно и погано у пиротском говору*, Софија – Београд: Диос-Ecolibri.
- Иванова 1984 – Радост Иванова, *Българската фолклорна сватба*, Софија: Издателство на Българската академия на науките.
- Карановић 1987 – Зоја Карановић, *Женидбени обичаји и Вукова збирка сватовских песама, Научни састанак слависта у Вукове дане 17*, Београд.
- Караџић 1818 – Вук Стефановић Караџић, *Српски рјечник*, Београд: Просвета, Нолит.
- Караџић 1837 – Вук Стефановић Караџић, *Црна Гора и Бока Которска*, Београд: Нолит.
- Клеут 1995 – Марија Клеут, *Народне песме у рукописним песмарицама XVIII и XIX века*, Нови Сад, Београд: Матица српска, Институт за књижевност и уметност.
- Костић 1998 – Софија Н. Костић, *Култ змије код Срба*, Ужице: Кадињача.
- Levi-Stros 1980, 1982, 1983 – К. Levi-Stros, *Mitologike I, II, III*, prev. D. Udovički, B. Lukić, S. Stojanović, M. Perić, Beograd: Prosveta, BIGZ.
- Маринковић 1966 – Боривоје Маринковић, *Српска грађанска поезија XVIII и с почетка XIX столећа 1–2*, Београд: Просвета.
- Матицки 1985 – Миодраг Матицки, *Народне песме у Вили*, Нови Сад – Београд: Матица српска, Институт за књижевност и уметност.
- Мијатовић 1907 – Станоје Мијатовић, *Обичаји народа српског из Левча и Темнића, Српски етнографски зборник IV*, Београд, 1–170.
- Мићовић 1952 – Љубо Мићовић, *Живот и обичаји Поповаца*, Српски етнографски зборник LXV, Београд.

- Младеновић 1973 – Живомир Младеновић, *Рукописи народних песама Вукове збирке и њихово издавање*, Београд: САНУ.
- Мрдунђа 1980 – Игор Мрдунђа, *Кудилја и вретено, еротске народне pjesme*, Загреб: Знанје.
- Николић 1928 – В. М. Николић, Животиње у народним причама, *Гласник Етнографског музеја у Београду* III, Београд.
- Пантелић 1970 – Никола Пантелић, Свадбени обичаји у Неготинској Крајини, *Гласник Етнографског музеја у Београду* XXXIII, 123–148.
- Петрановић 1867 – Богољуб Петрановић, *Српске народне pjesme из Босне (женске)*, Сарајево: Свјетлост.
- Петровић 1907 – Атанасије Петровић, Скопска Црна Гора, *Српски етнографски зборник* IV, Београд.
- Петровић 1948 – Петар Петровић, *Живот и обичаји народни у Грузи*, Српски етнографски зборник LVIII, Београд.
- Рајковић 2003 – Ђорђе Рајковић, *Српске народне pjesme из Славоније*, Београд: Удружење Срба из Крајине и Хрватске, Књижевно друштво “Свети Сава”.
- RS 1983 – Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Rječnik simbola*, Загреб: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- СГП 1988 – *Српско грађанско песништво, огледи и студије*, Нови Сад: Матица српска, Институт за југословенску књижевност и општу књижевност, Филозофски факултет у Новом Саду.
- СД II 1995 – *Славянские древности, Этнолингвический словарь под редакцией Н. И. Толстого*, том II (Да - Крошки), Москва: Российская академия наук, Институт славяноведения и балканистики.
- Сикимић 1998 – Биљана Сикимић, Невестинска имена: од хипокористика до пејоратива, *Српски језик* 3/1-2, Београд.
- СМ 2001 – *Словенска митологија*, Београд: Zepher book world.
- СНП I 1841 – *Српске народне pjesme*, Сабрана дела Вука Караџића, књ. прва, приредио Владан Неђић, Београд: Просвета (1975).
- СНП II 1845 – *Српске народне pjesme*, скупио их Вук Стеф. Караџић, књ. II, у којој су pjesme јуначке најстарије, Држ. изд. Београд, (1935).
- СНП V 1898 – *Српске народне pjesme*, скупио их Вук Стеф. Караџић, књ. V, у којој су различне женске pjesme, Држ. изд. Београд, (1935).
- СНПр I – *Српске народне pjesme из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића*, књига I, *Различне женске pjesme*, прир. Ж. Младеновић и В. Неђић, САНУ, Београд, 1973.
- СНПр V – *Српске народне pjesme из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића*, књига V, *Особите pjesme и поскочице*, прир. Ж. Младеновић и В. Неђић, Београд: САНУ, 1974.
- Тановић 1927 – Стеван Тановић, Српски народни обичаји у Ђевђелијској Кази, *Српски етнографски зборник* XL, Београд.
- Тројановић 1930 – Сима Тројановић, Ватра у обичајима и животу српског народа, *Српски етнографски зборник* XLV, Београд.
- Успенский 1983 – Б. А. Успенский, Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии, *Studia Slavica* XXIX, Budapest.
- Филиповић 1939 – Миленко Филиповић, Обичаји и веровања у Скопској котлини, *Српски етнографски зборник* LIV, Београд, 277–566.
- Frejzer 2003 – Džejms Džordž Frejzer, *Zlatna grana – proučavanje magije i religije*, Београд: Ivanišević.

- Чајкановић I 1994 – Веселин Чајкановић, *Студије из религије и фолклора 1910–1924*. Сабрана дела, књига I. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партедон.
- Чајкановић V 1994 – Веселин Чајкановић, *Стара српска религија и митологија*, Сабрана дела, књига V, Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партедон.

Svetlana Tornjanski Brašnjović

THE SYMBOLISM OF SNAKE
IN THE SERBIAN HUMOROUS WEDDING SONGS

Summary

This paper points to the connection between the snake and the ancestral and fertility cults. These cults are closely related to the wedding itself, and the snake has a strong amorous-erotic symbolism in Slavic traditions. This is confirmed through the analysis of nuptial songs that connect the snake with phallic symbolism, and its bite with coitus. The paper is also concerned with the funny nuptial verses in which the long-tongued bride uses the theriomorphic (zoonymic) code to find names for her new relatives, calling some of them snake or viper. The leading idea of the analysis is to show the symbolism and position of the snake within the cult of animals and in ritual folklore in general.

Светлана Ћирковић*

*Балканолошки институт САНУ
Београд*

ЗМИЈА И ИГУАНА У ТРАДИЦИЈСКОЈ КУЛТУРИ РОМА ИЗ СТРАЖЕ АНТРОПОЛИНГВИСТИЧКА АНАЛИЗА**

Апстракт: Овај прилог настао је на основу тимских теренских антропололингвистичких истраживања у селу Стража (општина Вршац, Банат, Војводина), која су обављана током јула 2008. године. Текст је настао на основу транскрипта разговора вођеног са једном ромском породицом, уз примену квалитативне методе анализе теренске грађе из перспективе антрополошке лингвистике. Доминантна тема разговора у теренским истраживањима које обавља тим Балканолошког института САНУ јесте традицијска култура. У овом прилогу фокус је на забранама везаним за понашање трудница и породиља, као и последицама непоштовања забрана. Акцент је стављен на змију као табуисану животињу, али и на игуану, која је, због својих морфолошких карактеристика и сличности са змијом, укључена у инвентар табуисаних животиња. У прилогу се разматра и дојење на прагу као ритуал којим се отклањају негативне последице непоштовања забрана везаних за труднице и породиље.

Кључне речи: Роми у Банату, ромска традицијска култура, трудница, змија, игуана, дојење на прагу

0. Увод

Овај рад настао је на основу тимских теренских истраживања Јужног Баната јула 2008. године, у оквиру међународног пројекта Румунске академије наука и Српске академије наука и уметности. Трогодишњи

* E-mail: scirkovic@hotmail.com

** Рад је део резултата на пројекту Балканолошког институт САНУ „Језик, фолклор и миграције на Балкану“ (№ 178010), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

пројекат између Института за лингвистику Румунске академије наука (Букурешт) и Балканолошког института САНУ (Београд), покренут је септембра 2007. године (детаљан преглед истражених места у Банату види у Сикимић 2012). Пројекат је осмишљен као социолингвистичко и дијалектолошко (овај аспект истраживања спровео је румунски део истраживачког тима) и антрополошко-лингвистичко (српски део тима) истраживање.¹ У наведеном периоду су покривена села Ритишево, Стража, Војводинци и Месић у Јужном Банату, а фокус је био на румунском језику и румунској традицијској култури, с обзиром на чињеницу да је у овим селима доминантно румунско становништво. Осим Румуна, у Попису становништва из 2002. године у овим местима забележен је мањи број Срба и Рома (Попис 2002). У ранијим истраживањима мултиетничких заједница у Србији, које је спроводио истраживачки тим Балканолошког института САНУ, разговори са саговорницима вођени су на њиховом првом (или матерњем) језику, те су овог пута као контролна истраживања бележени и разговори на српском као другом језику саговорника. Овако конципирана истраживања имају за циљ боље и прецизније сагледавање језичке ситуације у мултиетничким срединама, и даље воде ка истраживањима мултилингвизма и мултикултурализма.

Грађа добијена у истраживањима мултиетничких заједница, или мултиетничких ареала у Србији, омогућава успостављање паралела између двеју или више традицијских култура.² У области билингвизма могуће је на основу транскрибованих разговора вођених на српском језику посматрати проблеме исказивања компликованијег садржаја и недостатка језичке компетенције. У истраживањима српско-румунског билингвизма већ је показано да се у случајевима кад је румунски језик први, компетенција саговорника за српски језик своди на елементарни ниво уз познавање базичног лексичког фонда. Асиметрични билингвизам у корист румунског језика своди се на језичка ограничења у описивању акционо сложене ситуације (Ćirković 2005, 2005a; Ћирковић 2006). Анализа разговора са Власима североисточне Србије показала је да у случају

¹ Румунски део тима сачињавале су Марија Марин (дуго низ година се бави истраживањима говора Румуна ван Румуније), Дана Михаела Замфир и Данијела Рауцу (Институт за лингвистику Румунске академије наука, Букурешт), а српски део тима Биљана Сикимић, Анемари Сореску-Маринковић, Марија Илић, Александра Ђурић-Миловановић, Светлана Ћирковић (Балканолошки институт САНУ), Маријана Петровић-Рињо (LACITO институт, Париз) и Ема Станковић, у време истраживања студенткиња Филолошког факултета у Београду, а данас дипломирани филолог шпанског језика.

² Тако је већ указивано на паралеле између српске и влашке (или српске и румунске) традицијске културе, као што су обичај „кумачења“, демонолошка предања (веровање у Тодорце), изливање воде за мртве и сл. (Сикимић 2001; Sikimić 2005; Ćirković 2005; Ћирковић 2005).

немогућности вербализовања компликованијег садржаја (углавном везаног за комплексније ритуале традицијске културе) саговорници прибегавају употреби невербалног (гестовног) кода, замени кодова, и да не ретко сами исказују став о својим ограничењима и немогућности да у потпуности користе нематерњи језик (Ђирковић 2006, 283).

Наведена истраживања и закључци умногоне су трасирали пут даљим истраживањима мултиетничких, мултикултуралних и мултилингвалних заједница, којима припада и село Стража.

Село Стража припада општини Вршац, и доминантно је насељено румунским становништвом.³ Не може се са сигурношћу рећи колико Рома живи у селу, с обзиром на то да подаци из Пописа често одступају од реалног стања на терену. На основу података добијених током истраживања, у селу Стража има само неколико породица стално насељених Рома, док их је већина на привременом раду у иностранству.

Истраживања су обављана у складу са већ устаљеном методологијом, са акцентом на традицијској култури и језику истраживане заједнице. Аутор овог прилога обављао је истраживања са једном ромском породицом у селу Стража јула 2008. године. Забележени разговор је трајао око три сата и вођен је на српском језику. У фокусу овог прилога јесу забране везене за понашање трудница и породиља, последице непоштовања забрана, као и ритуал дојења на прагу којим се, у конкретном случају, отклањају негативне последице непоштовања забране. Ритуал дојења на прагу се аутору овог прилога учинио интригантним, те су осим разговора са Ромима у Стражи у овом прилогу коришћена још два разговора на ову тему – јадан са Ромима у Београду, а други са Србима у селу Сефкерин (јужни Банат). У транскриптима свих ових разговора нису наведена имена саговорника, већ само иницијали – у разговору са Ромима из Страже: М (мушко); Т (женско); у разговору са Ромима из Београд: ВС (женско); у разговору у Сефкерини С1 и С2 (женско). Имена истраживача такође су означена иницијалима Б, Ц, С.

1. Мултилингвизам Рома у селу Стража

Роми у селу Стража су мултилингвални – иако им је ромски матерњи језик, користе га редуковано, углавном као „тајни“ језик. Румунски језик користе активно, како у свакодневној комуникацији, тако и у оквиру своје заједнице. Поред румунског и ромског, српски језик је такође у активној употреби. С обзиром на језички контекст у коме живе Роми у селу Стража, па и шире, у Војводини и Србији, где поред српског, као

³ Од укупно 693 становника у селу Стража, 537 се изјашњавају као Румуни, 52 као Срби, 35 као Роми и 16 као Мађари (Попис 2002).

званичног и већинског језика, у најбољем случају у школама постоји настава на румунском или неком другом мањинском језику, ромски језик подлеже процесу замене језика.

Процес замене језика, феномен актуелан у оквиру социолингвистике и антрополошке лингвистике, дефинише се као постепен или изненадан прелазак појединца или групе са једног језика на други. Овај процес се по правилу јавља као последица друштвених процеса. Теорија о одржавању и замени језика Џошуе Фишмана (Joshua Fishman) узима у обзир однос између промене (или стабилности) у обрасцима употребе језика и психолошких, друштвених и културних процеса који се развијају у заједницама које користе више од једног језичког варијетета у комуникацији унутар и изван групе. Фишманов иницијални модел замене језика постулира постојање тенденције мањинских група да прелазе на језик већинске групе, тенденције условљене бројним друштвено-културним факторима присутним унутар одређене говорне заједнице (Fishman 1972a, 1972b; Fišman 1978).⁴

Бавећи се истраживањима ромског језика из угла социолингвистике, Јарон Матрас (Yaron Matras) долази до закључка да ромски језик усвајају деца као први (или као један од прва два језика) у оквиру породице, без институционалне или нормативне подршке школе и медија. Сви одрасли говорници ромског језика су, према Матрасовом мишљењу, у потпуности билингвални или чак мултилингвални. Ромски језик стоји у односу диглосије према језику већине, и у доста случајева према другим мањинским језицима у окружењу (Matras 2002, 238). Ромска деца усвајају већински језик или у раном детињству паралелно са усвајањем ромског или у каснијем детињству, на почетку школовања (Matras 2002, 241).

У случају Рома из села Страже, компетенција саговорника за ромски језик није се могла проценити с обзиром на то да у истраживачком тиму Балканолошког института нема стручњака за ромски језик, те се о овом делу лингвистичке биографије саговорника може говорити само на основу њихове личне процене, исказане у разговору:

М: Свако село има другачије.

Б: Како ви видите, како ви, како, како...?

М: Али, значи да ми се разумемо, на пример, ако причамо ромски. Али се не разумемо баш све. На пример, ови даљи, иза Београда тамо и шта ти ја знам. Другачије приче.

⁴ Наведени социолингвистички постулати, као и Фишманов модел замене језика примењени су у студијама Petrović 2009; Вучина Симовић, Филиповић 2009. Тања Петровић (Petrović 2009) бави се заменом српског језика словеначким у заједници Срба у Белој Крајини (Словенија), а Ивана Вучина Симовић и Јелена Филиповић (Вучина Симовић, Филиповић 2009) баве се заменом шпанско-јеврејског језика српским у сефардској заједници у Београду.

Б: Зато што они немају тај, како бих рекла, румунски, те румунске елементе које ви имате.

М: Ми имамо, ако смо овде румунско село, највише румунски причамо, знате. А ромски не, онако, понекад, ретко кад причамо. Знам ја и ромски и све знам, али не причам баш оно.

Б: А у кући са децом говорите румунски? То сам чула кад сте му се обратили на румунском.

М: Да, румунски, да, румунски. Само по потреби, ако баш има неко и онда му кажем нешто ако баш не разуме.

Б: Значи, најбоље од свега говорите румунски?

М: Румунски, да.

Ц: Па и српски говорите добро.

М: Добро, нисам ја баш.

Б: Српски говорите одлично.

М: Да, али углавном га знам, овде сам се родио, овде живим.

Ц: А је л' говорите ромски са, са другима, онда кад нећете да неко нешто чује, да разуме ил тако?

М: Да, да, ако баш нешто, онда причамо овако, кажемо шта нама треба, да не зна тај шта ми хоћемо, било шта. Добро, ајде живели. [...]

Б: Ево, дошли смо да радимо, разговарамо са људима овде у селу о томе како се некад живело, како се сад живи, и језик испитујемо. Све језике који се овде говоре и српски, и румунски и ромски. Па добро, ови који су били у иностранству говоре и више.

М: Знају енглески, знају немачки, знају дански, знају....

Т: Шведски.

Б: Стварно?

М: Италијански, има разни овде што су у иностранству. Овде нема, реко сам, три-четри куће, сви су тамо. Сад ће да дођу, овај месец.

Осим употребе редукованог ромског језика, у лингвистичку биографију сваког појединачног Рома из Страже свакако се морају укључити и језици оних земаља у којима они привремено раде. Даља истраживања језичких биографија требало би да се крећу у правцу одређивања степена компетенције сваког од тих језика, сфери њихове употребе, као и конкретних комуникативних потреба.

2. Универзална традицијска култура

Резултати овог истраживања показују да се и у селу Стража, као и у другим етнички мешовитим локалним заједницама, може очекивати прожимање традицијских култура. Овакви резултати су се могли очекивати и на основу већ установљеног процеса замене језика код Рома, те се консеквентно може очекивати да традицијска култура Рома у потпуности или у неким сегментима подлеже процесу „замене традицијске културе“ румунском. Остаје отворено питање да ли је до ове „замене“ дошло у самој Стражи,

или је процес већ био започет у неким другим румунофоним областима одакле је ова ромска група стигла у Стражу.⁵ Румунски елементи се могу наћи, на пример, у ритуалима везаним за календарски циклус (на пример за Божић и Ускрс куму се спремају и носе посебни дарови, за Ускрс се „сече“ и уноси у кућу „бразда“ и сл.). Међутим, у дефинисању румунских елемената у ромској традицијској култури треба бити опрезан с обзиром на то да на територији јужног Баната нема етнички хомогених заједница те се на плану синхроних истраживања не може са сигурношћу рећи који сегменти традицијске културе представљају наслеђе ког етноса. За овакве закључке би било неопходно спровести методолошки другачија истраживања, која би пре свега укључивала истраживања на дијахроном плану, а онда и укључивање података из области историографије, етнографије, миграторних кретања и сл. У било ком аспекту истраживања мултиетничких заједница неопходан је интердисциплинарни приступ.

У том смислу, можда се пре може говорити о универзалним елементима традицијске културе, или о регионалној традицијској култури, која је кроз време попримала елементе традицијских култура различитих етничких заједница које су на одређеној територији аутохтоне, али и оних које су се досељавале и са осталим етничким заједницама размењивале елементе традицијске културе.

3. *Забране везане за понашање трудница и породилја*

Теренска истраживања традицијске културе укључују питања везана за животни циклус која се односе и на регулисање понашања трудница и породилја. Разговори о овим темама углавном су дириговани упитницима, а тим Балканолошког института углавном користи Упитник за истраживање балканословенског ареала Ане Плотникове (Плотникова 1996), без обзира на то што је овај упитник углавном применљив на словенску православу традицијску културу. Истраживање мултиетничких заједница морало би да узме у обзир одлике културе сваке етничке заједнице поје-

⁵ Процеси „замене традицијске културе“ и/или могуће трансформације у етнички мешовитим локалним заједницама већ су били предмет истраживања. Тако, Биљана Сикимић, истражујући заједницу Бањаша у селима Подвршка (код Кладова), Луково (код Бољевца), Грљан (код Зајечара), Бродице (код Мајданпека), Трешњевици (код Јагодине) у Србији, сматра да би обичаји „куповине невесте“ и „прављења бајера“ (дечије амајлије) могли представљати елементе супстрата ромске културе (Sikimić 2003, 122). Такође, Марија Илић у својим истраживањима бањашке заједнице у селу Трешњевица код Јагодине долази до закључка да пренос обичаја из једне културе у другу увек доводи до прекодирања обичаја, у складу са културом која га преузима (Илић 2005, 131). Марија Илић сматра да су у етнички мешовитим заједницама утицаји контактних култура очигледни (Илић 2005, 140), што би ипак могло бити предмет научне дискусије.

диначно, као и могућност преклапања култура, „позајмљивања“ неких елемената традицијске културе једне заједнице другој, као и потпуну замену култура. Узимајући у обзир мултиетничност и мултикултуралност села Стража, у овом раду ће бити речи о неколико, током разговора са Ромима, уочених феномена – о синкретизму крађе и гледању табуисаних животиња, при чему је синкретизам успостављен на основу истоветног резултата непоштовања забране, синкретизам змије и игуане – синкретизам успостављен на основу облика животиње, увођење игуане, иако „нове“ животиње, у инвентар табуисаних животиња традицијске културе. Даље се у раду скреће пажња на ритуал дојења на прагу, који (поново) отвара проблем амалгамске културе vs. универзалне културе. Истраживање традицијске културе Рома који живе у већинском румунском окружењу, који данас као први језик говоре румунски, а ромски знатно ређе и само у одређеним ситуацијама, намеће питање шта је у традицијској култури истраживане заједнице ромско, шта је румунско, те да ли је описани ритуал део универзалне традицијске културе, која је можда балканска.

Драгоцено би било упоредити добијене податке везане за традицијску културу Рома са већ објављеном етнографском грађом. Међутим, досадашњи етнографски записи о нормама понашања и забранама везаним за труднице и породиље из више разлога нису довољни за праћење феномена везаних за животни циклус у традицијској култури Рома у селу Стража.

У српској етнографској литератури, која генерално бележи инвентар поменутих норми и забрана нема прецизнијих података о томе којој етничкој заједници оне припадају. Евентуално се могу наћи сведочанства о ареалној распрострањености неких ритуала или правила понашања и табуа (Требјешанин 2000; СМ 2001; Миодраговић 2009), с тим што је готово увек у фокусу истраживања словенска или српска традицијска култура. На пример, у словенској традицијској култури је забележено, додуше спорадично и не систематски, да појављивање белега на тек рођеном детету може бити последица гледања у „мечку или другу звер“ (Миодраговић 2009, 48). Може се претпоставити да и други балкански народи имају сличан систем забрана. Тако, истражујући традицијску културу Румуна у Банату, и Мирјана Малуцков наводи да „ако дете има неки белег, кажу да је мати нешто украла док је била трудна, и где је после тога први пут ставила руку на себе, детету је остала белега слична ономе што је она украла“ (Maluckov 1985, 229). Може се претпоставити да је овакав систем забрана карактеристичан за традицијску културу и других балканских народа, с тим да, опет, недостају упоредни подаци за друге заједнице са простора Војводине.

Табуисаним животињама у словенској традицијској култури најчешће се сматрају змија, мечка, пас, мачка (Миодраговић 2009), а поред

њих табуисаним се могу сматрати и вук, зец, јастреб, црв. Поменуће животиње, како се у литератури наводи, јесу оне које трудница треба да избегава, јер су „оне у митско-магијском поимању света она бића чија је природа демонска, хтонска, те су зато опасне по трудницу и дете које она носи. Било какав контакт труднице са овим опасним „нечистим“ животињама могао би имати за последицу преношење њихових негативних својстава на дете“ (Требјешанин 2000, 65). Символичким статусом животиња у словенској традицијској култури бавио се Александар Викторовић Гура, те наводи у овом раду углавном потичу из његових одредница у великом енциклопедијском речнику *Словенска митологија* (Гура 2001, s.v. змија, гуштер, даждевњак). Међутим, треба узети у обзир и једно ограничење – одреднице о животињама у *Словенској митологији* аутора А.В. Гуре настале су на основу већ објављених етнографских студија, те је аутор ових одредница извршио синтезу свих постојећих етнографских извора.

У том смислу, ромска традицијска култура излази из ових оквира.

Етнографска литература о Ромима у Србији не бележи пуно података везаних за ову тему, и далеко је оскуднија у односу на литературу која се бави словенском традицијом. Једнако су оскудне и студије Тихомира Ђорђевића (Ђорђевић 1984) и Татомира Вукановића (Вукановић 1983), за којима истраживачи ромске традицијске културе и даље посежу:

„Давно досељени Цигани (Гаџикано Рома) у Јагодини необично пазе на жену, кад је у другом стању. Тада је она заштићена од тежих послова и боље је хране [...] За седам дана породиља не устаје из постеље и ништа не ради [...] Док је жена у другом стању неће јести ништа што је начето, нити трулу јабуку или крушку, нити слезину да јој дете не би било начето (тј. без каквог дела тела) и слабо, и да не би имало модра уста као што је слезина модра“ (Ђорђевић 1984, 52–53).

„Код Рома у југословенским земљама, трудној жени се поклања особита пажња. Она је заштићена од тешких послова, како у градског, тако и у сеоског становништва. Уз то, њој се поклања велика пажња и у исхрани, јер она „две душе храни“. Верује се да је бременита (трудна) жена подложна разним злим бићима, која је вребају да јој нанесу какво зло; а исто тако, може настрадати од злих очију. Због тога, прибегава се разним заштитним радњама труднице, како ради њеног здравља, тако и ради заштите њене бременитости. Тако у Белој Цркви у Банату, где је етничко – демографско шаренило Рома велико, по пореклу и крају досељавања, обичај је да за сво време трудноће трудница у плетеници своје косе или у пунђи има чешањ белог лука. То се обичава ради отклањања разних болести, нечистих сила, урока и слично. Општи је обичај код Цигана (Рома), у Војводини, да трудница у доба трудноће, мора имати припасану кецељу (прегачу), када се год појави ван своје куће, на улици или дворишту. Трудница у Рома не једе од хране ништа што је начето, не сме јести труло воће, слезину од заклане животиње, из веровања „да новорођенче не би било фалично“ и болешљиво; да не би има-

ло модре усне, као што је слезина модра [...] Поред породиље и новорођенчета, ради заштите, према паганским обичајима, стављало се: катаница, чешаљ, главица белог лука, парче хлеба, гребени, бритва или маказе и метла. У новије време, сеоски Роми, стављају поред породиље и новорођенчета и кутију са палидрвцима (шибица), која се отвара да се виде главе палидрваца. Све се ово чини као утук против бабица – породиљских демона; да не би нанеле какво зло породиљи и новорођенчету“ (Вукановић 1983, 228–230).

Сужавајући преглед етнографске литературе према истраживаном ареалу, свакако треба узети у обзир студију Мирјане Малуцков о Ромима у Војводини. Класификована према истраживаним насељима у Војводини, ова студија за село Стража не доноси етнографске податке, већ се само наводи приближан број ромских кућа, занимања којима се Роми баве и постојање две групе Рома (Цигана) (Maluckov 1979, 268).

Иако се укрштањем податка из различите етнографске литературе може доћи до извесних закључака у вези са трудницама, породиљама и забранама у вези са њиховим понашањем, етнички неklasификовани подаци из етнографских студија, одреднице из речника и студија синтеза не могу се упоређивати са подацима добијеним током рецентних теренских истраживања традицијске културе. Резултати ранијих истраживања нису добијени истом методом, при чему, такође, није вођено рачуна о могућим преклапањима и позајмљивањима елемената различитих традицијских култура.

3.1. Синкретизам крађе и гледања табуисаних животиња на основу истоветног резултата непоштовања забране

Једна од забрана у вези са понашањем трудница јесте забрана крађе. И у етнографској литератури и у теренским разговорима најчешће се наводи да је забрањено красти воће. Последица таквог понашања јесте белег у облику украденог воћа на делу тела који је трудница дотакла.

У разговору вођеном са саговорницом из села Стража добијен је податак који се у многоме поклапа са подацима из етнографске литературе:

[3.1.1.] Ц: Још сам хтела да вас питам, је л' сме трудна жена нешто да украде? Типа, једе јој се нека шљива и сад...

Т: Сме, али нигде да се не пипа после

Ц: Зашто?

Т: На детету, то се мени десило с мојим сином,

М: Шта год краде

Т: Има да се познаје на дете. Узмеш лепо и једеш, нема проблема, ако си се присала, тамо ће то исто да му изађе. Та воћка коју си

при чему је током разговора добијен и директан доказ непоштовања такве забране:

[3.1.2.] М: Ево, ја имам шљиву. Гледајте. Моја кева узела шљиве и ставила ту. Ево и.

Т: Напунила џепови, па да. Не ваља тад, пуниш џепове и да се бришеш после тога. Има, то је тачно.

У наставку разговора саговорница помиње да је белег последица још једне забране – забране гледања неких животиња, мада се на основу транскрипта не може са сигурношћу закључити да ли је у описаном догађају змија убијена или не:

[3.1.3.] Т: [...] Нисам веровала и не верујем у ове све, али кад сам родила сина, видела сам. Била сам код моје маме у госте. И шта је мени дошло, идем у задње тамо, у башту. Видим ја наше ћурке кљуцаду, тамо се скупљале, „па шта је“, реко, „тамо“. Идем ја да видим, а трудна, девети месец. Кад тамо једна велика змија. Оне, напале ћурке да убијаду змију. А велика црна, дугачка, дебела, шта да ти кажем. „Јао“, реко, ја овако. Јер ја се плашим од змије више него од вука, вука се не плашим, што се плашим змије. И плачем и бегам и се дерем, и ми мама изађе напоље, „и шта је било и шта се десило“. „Ево“, реко, „тамо ти змија, јебала те“, реко, „змија, имаш у двориште змију, у башти“. И она узима жена вилу, и да га убије, и ником ништа. И није ми било добро. Почела сам да добијам болови за порођај од тог страха. А није ми термин још две недеље. И тако, и преживела сам ето. Кад ми се син родио, девојке, чисту змију овде имао. На чело. Дошла моја мама код мене и кажем ја, па каже, „то ти је то пре две недеље шта си радила“. Та змија, па видиш да је и моја свекрва и сви, и свекар и муж, све се скупиле, змија је, бре, на челу.

3.2. Синкретизам змије и игуане на основу облика животиње

Сличан резултат непоштовања забране забележен је у наставку разговора са истом саговорницом, као део њеног животног искуства, с тим да се у систем забрањених животиња уводи игуана, егзотична животиња која до недавно није била позната на српском, па ни на европском географском простору.

[3.2.1.] Т: [...] Моја ћерка пре порођаја ишла на сајам у Новом Саду. И после сајма, ту је негде петог, шестог маја увек пољопривредни сајам и тријес првог маја ми је унук рођен. Јун. Иде тамо и гледа оне гуштере велике, како ли се зову. Тела лудача и да купи да носи то кући, ал' није дао њен муж. Улигани, како се зову, појма немам.

Ц: А-ха, игуана.

Т: Е, игуана. То се држи у кућу, то нису опасни.

Ц: Да, да, да.

Т: Шта се она заљубила у тај гуштер оволико велики, све те језике напоље. И „да ми га купиш, и да ми га“. Неће њен муж, „ди ћу, бре, жено“, каже, „шта ће мени то у кућу“. Пах, није купио гуштер, није тела лудача ништа да пазари. Из Новог Сада, прошли пут су се свађали до даске због гуштера. Кад ми се унук родио, људи моји,

то се десило пре дванест година и ја сам била ту кад се породила у болницу. И код ње кући сам је помогла и све, у Маргиту била удата, била је, више није [... не чујем] мој мали зврц, ффффф (опонаша), ффффффф, ко гуштер. Ццццц (опонаша), и те бале. И као нека пена. Реко, „Ано, наш син није здраво“. Зет ми није био ту, само ја и она, и прија ми била у Немачку, није била жена кући. Реко, „Ано, шта је ово мом детету? Зашто он вади језик, бали и пена“. А пази, ја не знам шта се десило у Новом Саду. Пре две недеље била на сајам, није ми рекла. Па данас, па сутра, па има дете осам дана, па десет дана. Он све језик напоље. И све више га вади, јеботе, ко тај гуштер. И сети се моја ћерка, Ана се зове. „Мамо“, каже, „знаш ти шта сам ја радила?“. „Шта?“. Каже, „кад сам била на сајму, тела сам да купим гану, ту“, и каже, „све, и ја сам се заљубила, зацопала у њу. Е, купи ми“, каже, „и није тео да ми је купи. Плаши се, шта ће му у кућу“. „И“, каже, „зато је он“, каже, „и прави тако. Јер ја сам волела ту животињу“.

Последица непоштовања забране гледања у игуану, нову табуисану животињу, слична је оној која се дешава у случају гледања у змију или гуштера. Гуштер, змија и даждевњак су, како се наводи у етнографској литератури, „змијолике“ животиње и, управо због тога што својим обликом подсећају на змију, подлежу табуима. Сви ови наводи, чињеница је, потичу из словенске традицијске културе, тако да се, поново, може поставити питање колико исти систем забрана важи за ромску, или шире несловенску, традицијску културу.

На основу овог разговора могло би се, такође, говорити о локалној перцепцији игуане: без обзира на то што је она данас постала део инвентара табуисаних животиња, може се поставити питање да ли је она постала део ромске, или неке друге традицијске културе. Важно је, при том, истаћи да и нови елементи постају део традицијске културе: она није затворен систем ритуала, веровања и сл., и трансформације су њен интегрални део. Тако је и игуана, на основу својих морфолошких обележја (перципира се као гмизавац, велики гуштер), уврштена у инвентар табуисаних животиња, који је у овом случају отворен само за „гмизавце“. Консеквентно би се могло размишљети и о сличним инвентарима везаним за традицијску културу и о томе да ли се и у њих уводе нове животње које по својим морфолошким или неким другим карактеристикама подсећају на оне које су већ у систему традицијске културе.

3.3. Ритуал дојења на прагу

У разговору се помиње и дојење на прагу као ритуал који се практикује да би се поништила последица непоштовања забране. Не може се са сигурношћу рећи одакле он потиче и којој традицијској култури припада.

Истраживачи словенске традицијске културе сматрају да је праг граница између два света – оностраног и оностраног (Раденковић 1996,

47), односно симболичка граница између куће и спољашњег света, те да упоредо са вратима, бравом, урезаним или кредом исписаним крстом и другим апотропејима, чини непремостиву препреку за нечисту силу (Топорков 2001, 441). У свакодневном животу нису били дозвољени седење или задржавање на прагу, поздрављање преко прага. У народној медицини за праг је везана идеја савлађивања болести и избављење од мука (Топорков 2001, 442).

Иако се не може са сигурношћу рећи да и у ромској традицијској култури праг заузима идентично место као и у словенској, и да у народној медицини игра исту улогу, разговор показује да се дојењем на прагу елиминишу последице непоштовања забране.

[3.3.1.] И каже моја мама, „знаш шта радиш? Овако ће ти остане“, каже, „флека на син док је жив“. „Шта да радим?“ Каже, „три пута послеподне седни на праг, и доји га. У праг. За осам дана ће му се скине то“. Реко, „боже, да л’ још знају ове жене нешто“. Ја сам била млада осамнест година кад сам га родила. И било је тако. За осам дана то му се повукло. Та флека, ал’ сам га дојила на праг. Три послеподнева, три дана.

[3.3.2.] Е, реко, „јеботе, онда шта си радила“. И ја се сећам шта је мени рекла моја мајка, реко, „изволи па седи и ти три дана сад, на праг, кућни праг, и то је детета. Три пута, једном, свако послеподне, три послеподнева мораш тако“. И ја не дођем кући, седим код ње. Дојила дете, и девојке, веровали или не, за осам дана мој унук више то није радио. Није ваддио језик, није имао те бале, и ту пену

Синтаксичка анализа, употреба прагамаркера или интонације могле би да укажу на детаље исказа који се тичу не баш редовно практикованог ритуала. Нпр. у делу дискурсног фрагмента [3.3.1.] *За осам дана то му се повукло. Та флека, ал’ сам га дојила на праг* употребљени везник *ал’* (али), који је карактеристичан за супротан напоредни однос међу реченицама, могао би да укаже на то у ком односу стоје садржине две реченице повезане супротним напоредним односом – да ли везник показује да се на основу садржине прве реченице не би очекивала садржина друге реченице, или се садржајем друге реченице ублажава или неутралише ефекат друге реченице. У делу другог дискурсног фрагмента [3.3.2.] *И ја се сећам шта је мени рекла моја мајка, реко, „изволи па седи и ти три дана сад, на праг, кућни праг...“* само се на основу интонације, или тона којим је изговорен исказ може претпоставити да се њиме препоручује, односно прописује нестандардан поступак. Међутим, оваква анализа се може заснивати само на језичком осећају аутора овог рада, а не и на чињеницама које су поткрепљене примерима. Недостатак конкретних чињеница лежи у самој лингвистичкој биографији саговорнице. Први језик јој је ромски, у свакодневној комуникацији и породичном контексту говори румунски, а српски је од стране истраживача процењен као добар. Ипак, српски језик

саговорнице из Страже није њен први језик, те се не може проценивати комуникативни и синтаксички циљ употребљеног исказа. Такође, треба нагласити да саговорница говори локалним дијалектом српског језика, те би исказ морао бити анализиран из дијалектолошке перспективе. Поред тога што би се ово питање морало анализирати из социолингвистичке перспективе мултилингвизма и дијалектологије, свакако треба имати у виду да је наведени исказ део усменог језика који карактеришу елипсе, погрешни почеци, присећања и сл. (Aijmer, Stenström 2005, 1743–1744). У том смислу, примере из разговора управо карактеришу недовршеност, нецеловитост, те је једино могућа реконструкција, како на синтаксичком тако и на семантичком нивоу, која није предмет овог рада.

Ритуал дојења на прагу истраживачу се учинио прилично интригантним, те је, након теренског бележења у селу Стража, истраживање фокусирано на овај ритуал у оквиру ромске, али и традицијских култура других етничких заједница у другим местима. Циљ је био да се открије евентуално порекло овог ритуала, односно да се утврди да ли је реч о „позајмљеном“ ритуалу, или о универзалном.

У оквиру истраживања ромске традицијске културе у једној породици која је из Врањске Бање досељена у Београд, и православне је вероисповести, међу осталим, постављено је и питање везано за дојење на прагу:⁶

[3.3.3.] С: Да ли знате за случај када жена доји дете на прагу?

ВС: Доји се дете, кад је она носила бебу, а вечерала је пре сунца. Онда ће беба, кад ће да се породи, да се занесе, тј. изгуби у плакању и зато док не прођу четрес дана, требало би мајка на прагу да једе кору хлеба и да доји дете, три пута до четрес дана. Предвече се једе кад треба да прође сунце. Онда прође, праг излечи. Исто ти да ти кажем – када дете има бале на уста, мајка би требало да три пута трља косом језик. Три пута у четрес дана. Знаш, има доста Ромови и доста нација. Ово су ти право по ромски обичаји.

На основу овог дела разговора може се закључити да је дојење на прагу ритуал који се практикује у случају нежељених последица непоштовања забрана везаних за труднице. У случају Рома из Врањске Бање, забрана се односи на трудничино обедовање пре заласка сунца, те дојење, али и обедовање на прагу може да поништи резултат кршења табуа.

Питање о постојању ритуала дојења на прагу или евентуалном поводу за овај ритуал постављено је и саговорницама у селу Сефкерин (код

⁶ Истраживање је обавила током октобра и новембра 2011. године Снежана Станковић, студент Филолошког факултета у Београду, на чему јој се аутор овог прилога срдачно захваљује.

Опова, Јужни Банат), с тим да није добијен одговор који би био упоредив са претходним.⁷

Б: Ја сам чула да има неки, да има неки разлог кад жене доје на прагу

С1: Децу

Б: Да, је л' знате можда да кажете шта се причало?

С1: Не знам ја то

С2: Ја знам то

С1: Ти знаш?

С2: Не могу да се сетим.

С1: Ја не знам. Ајде де да чујем.

С2: Не могу да се сетим, ал' знам да су жене дојиле дете на прагу.

Не знам због чега

С1: Не знаш због чега

Ц: То кад се нешто лоше деси?

С1: Је л' нису здрава деца, па да буду здрава или нешто?

С2: То сам ја видла као дете да моја стрина седела на прагу и да је дојила дете, ал' не знам зашто.

С1: Е, па да. Све се то заборавило. Па да.

Б: Заборавља се

С2: Заборавља се. И то је сигурно било за нешто

С1: Да, јесте. Е, тако ти је то, децо моја драга.

Сећање на практиковање ритуала дојења на прагу, али не и на разлог дојења оставља простора да се настави истраживање овог ритуала ради употпуњавања слике о традицијској култури како Рома, тако и других мањинских заједница, али и већинске – српске. Тек на основу оваквих истраживања могло би се говорити о универзалном ритуалу, тј. о ритуалу који је карактеристичан, ако не за све, а оно бар за већину заједница у Србији.

4. Закључна разматрања

Овим радом скренута је пажња на потребу за истраживањима мулти-етничких заједница на простору Балкана јер су постојећа етнографска истраживања – у оквиру којих се нису пратиле трансформације кроз које су различите етничке заједнице и њихове традицијске културе пролазиле – анахрона и несистематска. Из поменутих разлога, истраживачи наилазе на лакуне које се због великог временског јаза готово не могу попунити. У овом раду уочени проблем представљен је из само једног угла изучавања традицијске културе Рома, и на основу само једног еле-

⁷ Разговор је водила Биљана Сикимић, октобра 2011. године. Треба скренути пажњу на то да су саговорнице обележене са С1 и С2, са циљем да се не открију њихова имена, такође, наведени су само иницијали истраживача, чија су питања у заградама.

мента традицијске културе ове етничке заједнице. Њиме се нарочито наглашава феномен отворености и флексибилности инвентара табуисаних животиња, односно укључивање „нових, егзотичних“ животиња у већ постојећи систем традицијске културе једне етничке заједнице, и то на основу морфолошких сличности животиња, чиме се трасира пут даљим истраживањима овог феномена.

ЛИТЕРАТУРА

- Вукановић 1983 – Татомир Вукановић, *Роми (Цигани) у Југославији*, Врање.
- Вучина Симовић, Филиповић 2009 – Ивана Вучина Симовић, Јелена Филиповић, *Етнички идентитет и замена језика у сефардској заједници у Београду*, Београд.
- Гура 2001 – Александар Викторович Гура, s.v. змија, гуштер, даждевњак, *Словенска митологија. Енциклопедијски речник* (ред. Светлана М. Толстој, Љубинко Раденковић), Београд.
- Ђорђевић 1984 – Тихомир Ђорђевић, *Наш народни живот* 3, Београд.
- Миодраговић 2009 – Јован Миодраговић, *Народна педагогија у Срба или како наш народ подиже пород свој*, Београд.
- Плотникова 1996 – Анна А. Плотнокова, *Материјали для етнолингвистического изучения балканославјанског ареала*, Москва.
- Попис 2002 – *Попис становништва, домаћинства и станова: Национална или етничка припадност* 1, Београд.
- Раденковић 1996 – Љубинко Раденковић, *Симболика света у народној магији Јужних Словена*, Ниш–Београд.
- Сикимић 2001 – Биљана Сикимић, Обичај „кумачење“ код Влаха и Срба у североисточној Србији и јужном Банату (проблеми етнолингвистичких истраживања), *Исследования по славјанској диалектологији* 7, Москва, 112–126.
- Сикимић 2012 – Биљана Сикимић, Тимски теренски рад Балканолошког института САНУ: развој истраживачких циљева и метода, *Теренска и истраживања: поетика сусрета* (ур. Милина Ивановић Баришић), Београд, 167–198.
- СМ 2001 – *Словенска митологија. Енциклопедијски речник* (ред. Светлана М. Толстој, Љубинко Раденковић), Београд.
- Топорков 2001 – А. Л. Топорков, s.v. праг, *Словенска митологија. Енциклопедијски речник* (ред. Светлана М. Толстој, Љубинко Раденковић), Београд.
- Требежанин 2000 – Жарко Требежанин, *Представа о детету у српској култури*, Београд.
- Ђирковић 2005 – Светлана Ђирковић, Изливање воде на Велики четвртак у селима у околини Неготина, *Зборник Матице српске за славистику* 67, Нови Сад, 165–184.
- Ђирковић 2006 – Светлана Ђирковић, (Етно)лингвистичка истраживања Влаха у Србији, *Probleme de filologie slavă XIV*, Timișoara, 273–286.
- Aijmer, Stenström 2005 – Karin Aijmer, Anna-Brita Stenström, Approaches to spoken interaction, *Journal of Pragmatics* 37/11, 1743–1751.
- Ćirković 2005 – Svetlana Ćirković: Jedan vlaški običaj među Srbima, *Radovi simpozijuma Banat, istorijska i kulturna prošlost*, Timișoara–Novi Sad–Reșița, 288–294.

- Ćirković 2005a – Svetlana Ćirković: *Od Kavkaza do Banjice: Mečkari, Baňaши на Балкану. Идентитет етничке заједнице* (ур. Биљана Сикимић), Београд, 219–248.
- Ilić 2005 – Marija Ilić, „Izgubljeno u prevodu“: Romi u diskursu Srba iz Trešnjevica, *Baňaши на Балкану. Идентитет етничке заједнице* (ур. Биљана Сикимић), Београд, 121–144.
- Fishman 1972a – Joshua Fishman, *The Sociology of Language: An Interdisciplinary Social Science Approach to Language in Society*, Romley, Mass, Newbury House Publishers.
- Fishman 1972b – Joshua Fishman, *Language in Sociocultural Change. Essays by Joshua A. Fishman, Selected and Introduced by Anwar S. Dil*, Stanford.
- Fišman 1978 – Džoša Fišman, *Sociologija jezika. Interdisciplinarni društvenonaučni pristup jeziku i društvu*, Sarajevo.
- Maluckov 1979 – Mirjana Maluckov (ur.), *Etnološka građa o Romima – Ciganima u Vojvodini*, Novi Sad.
- Maluckov 1985 – Mirjana Maluckov, *Rumuni u Banatu. Etnološka monografija*, Novi Sad.
- Matras 2002 – Yaron Matras: *Romani: A Linguistic Introduction*, Cambridge.
- Petrović 2009 – Tanja Petrović: *Srbi u Beloj Krajini. Jezička ideologija u procesu zamene jezika*, Beograd.
- Sikimić 2003 – Biljana Sikimić: Banjaši u Srbiji iz balkanske lingvističke perspektive, *Актуални проблеми на балканското езикознание, Аспекти на изследването на обшобалканската лексика*, Софија, 114–129.
- Sikimić 2005 – Biljana Sikimić: Tradicionalna vlaška kultura danas: Ursatoril'i, *Radovi simpozijuma Banat, istorijska i kulturna prošlost*, Timișoara–Novi Sad– Reșița, 261–269.

Svetlana Ćirković

SNAKE AND IGUANA IN THE TRADITIONAL CULTURE OF ROMA FROM STRAŽA AN ANTHROPOLOGICAL ANALYSIS

Summary

This paper came as a result of the team anthropological fieldwork in the village of Straža (municipality of Vršac, Banat, Vojvodina, Serbia), realized in July 2008. The text itself grew from the transcript of the interview with a Romani family, with the application of the qualitative analytic method from the perspective of anthropological linguistics. The dominant subject of the interview, realized by the team of the SASA Institute for Balkan Studies, was traditional culture. This paper focuses on the behaviour of the pregnant women restricted by taboo, and on the consequences of breaking it. The snake is brought to the limelight as a tabooed animal, as well as the iguana which shares the snake's fate because of similar morphological characteristics. In addition, breast-feeding on the threshold is discussed as a remedy for the breaking of taboo.

II *СТАРА И АУТОРСКА КЊИЖЕВНОСТ,
ИСТОРИЈА УМЕТНОСТИ,
ФИЛМ И МЕДИЈИ*

Томислав Јовановић*

*Филолошки факултет
Београд*

МОТИВ ЗМИЈЕ У АПОКРИФИМА**

Апстракт: Мотивска разноликост апокрифа само је делимично подударна са библијском. У поређењу са читавим средњовековним књижевним стваралаштвом ова дела истичу се пребогатом фантастиком. У сусрету са обиљем мотива, како у старозаветним тако и у новозаветним апокрифима, неизоставно се налази и на мотив змије. Ово биће у апокрифима има не само уобичајен изглед, већ и шаролика обличја. У временима стварања света она је изгледала као девојка, имала је људски ход и била је Божија миљеница. После саучесништва са ђаволом, када је он преузео њен облик, или је умолио да га прогута пошто се претворио у црва, не би ли ушао у рај и прелестио Адама и Еву, она је постала омражено биће. Њен адски изглед добија митска обележја, јер се јавља са две или три главе. Она се у већини апокрифа усталила као симбол у коме предњачи значење зла и страха од смрти. Распрострањеност ових дела, пре свега у хришћанском свету, оставила је дубоког трага кроз коришћење апокрифног мотива змије у укупном потоњем уметничком стваралаштву.

Кључне речи: мотив змије, апокрифи, рај, пакао

Библијско постојање човека скоро да је неодвојиво од змије. У хришћанском предању о стварању света змија је била у истом простору са првим људима, Адамом и Евом, све до кључног тренутка њеног зближавања са отпадником небеског царства, ђаволом, што је допринело изгону из раја. Змија је постала пратилац човека и у земаљском животу као стална опомена на преступ и додатно кажњавање за учињене гре-

* E-mail: tomjovan@fil.bg.ac.rs

** Рад је део резултата на пројекту Балканолошког института САНУ „Средњовековно наслеђе Балкан: институције и култура“ (№ 177003), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

хе. Њено најприсутније обитавалиште према апокрифима јесте пакао, у коме се муче душе грешника. Она је у том простору оличење најстрашнијих мука које непрестано трају за оне који су у земаљском животу чинили веће грехе.

Рајски период Адамовог и Евиног живота судбински је обележен повезаношћу са змијом. Поверење међу свим бићима која су постојала у рају као да се никада није доводило у питање нити нарушавало пре преступа. Оно је према змији морало бити још истакнутије, на шта упућује Евино казивање о боравку у рају, којим је потврдила да је змија била „Божичија миљеница, већа од свих“ (Апокрифи. Старозаветни 2005, 91). Само уз такво поверење Ева је могла да се одважи и узме забрањени плод од змије и окуси га. На једном месту у апокрифу о Адаму и Еви ђаво ласка змији истичући положај који је уживала међу свим осталим бићима и који ће отклонити сваку Евину сумњу када јој буде предлагала намеру лукавог: „Ти си код Бога омиљенија од свих створења, те ће теби веровати“ (Апокрифи. Старозаветни 2005, 72). На другом месту ђаво истиче код змије њену мудрост, додатно употпуњујући особине које су је красиле: „Ти си мудра много. Ти дај од дрвета Еви да једе и да пода Адаму“ (Апокрифи. Старозаветни 2005, 71). О мудрости змије говорио је и сам Исус Христос, саветујући своје ученике какви треба да буду док проповедају његову веру по свету: „Ето, ја вас шаљем као овце међу вукове: будите, дакле, мудри као змије и безазлени као голубови“ (Мат 10, 16).

У апокрифу о стварању света змија је представљена посебним, персонификованим изгледом. На тај начин она је хијерархијски постала још ближа човеку, кога је Бог створио по свом обличју, дајући му тако највиши статус међу свим својим створењима. Змија је у рају „ходила на репу као човек ногама и звала се красна девица“ (Апокрифи. Старозаветни 2005, 98). Како би био што мање сумњив и упадљив у решености да превари Адама и Еву, ђаво се претворио управо у змију, и то у „змију девојку са девојачком главом“ (Апокрифи. Старозаветни 2005, 98). Истовремено када су Адам и Ева прогнани из раја Бог је проклео змију „да више не хода на репу и да је пуна отрова“ (Апокрифи. Старозаветни 2005, 98).

Сарадња ђавола са змијом остварена је уз много дубљу повезаност која симболизује лукавство, пропаст и саму смрт. Сусрет ђавола са змијом у рајском предворју добија посебно разрешење кроз његову жељу да уђе у рај како би заједно преварили Адама и Еву и навели их на преступ у такозваној руској варијанти *Варуховог открићења*. Ваво је предложио змији да се он најпре претвори у црва како би га она прогутала и тако пронела кроз рајску ограду, што је змија прихватила (Јовановић 2011, 29).

Одјек догађаја са змијском преваром налази се у једној другој варијанти *Варуховог открићења* у коме се објашњавају неке космичке поја-

ве: „Када змија превари Еву и Адама и обнажише се због хране, плакаху горко због наготе своје. И плакаше свака твар због њих: небеса, и звезде, и сунце. И свака твар узнемири се до престола Божијег. Анђеоске војске покренуше се веома због преступа Адамовог. Луна се једина насмеја. И због тога прогневи се Бог на њу и помрачи светлост њену, и учини да за кратко време стари и поново се рађа. А испрва не беше тако, него беше светлија од сунца и дужину дана имаше“ (Апокрифи. Старозаветни 2005, 123).

Сећање на змију која је преварила Еву протеже се кроз сва потоња времена. Оно је истовремено опомена, али и чежња за првобитном, безгрешном, људском природом. У новозаветном апокрифу *Протојеванђеље Јаковљево* дрводеља Јосиф опомиње се змије и њене преваре када угледа „Марију не онакву каква је била“ (Апокрифи. Новозаветни 2005, 16). У очајању он не само да се ударао по лицу, бацао на земљу и горко плакао, већ је и речима изједначавао себе са превареним Адамом: „Којим лицем да погледам на Господа Бога мојег? Шта да молим за девојку ову коју као девицу примих од цркве Господа Бога мојег и не сачувах је? Ко лукавство ово у дому мојем учини и оскрнави је? Не понови ли се са мношћу Адамова историја? Као што он беше у слави својој, и дође змија, и нађе саму Еву и превари је, тако се и са мношћу догоди“ (Апокрифи. Новозаветни 2005, 16).

Од тренутка Адамовог и Евиног преступа и изгона из раја мотив змије сретаће се у апокрифима најчешће са обележјима зла, страха и смрти које може донети људском роду. Њен изглед добијаће често митски предзнак у коме су се стекле одлике страшних бића потеклих из прастарих митологија Истока и антике.

У својој тематској разноликости апокрифи умногome обухватају и овоземаљски свет у коме се преплићу стварни и фантастични елементи. Понекад у таквом контексту искрсне и мотив змије, смештен у дати простор и време, али никако лишен натприродног. Апокриф о пророку Мојсију и цару фараону обилује људским посезањем за змијама у настојању да се надмудри друга страна у борби за престо. У епизоди о сараценском цару Кинаносу наводи се како је он војевао са Јерменима и док је био у том рату, оставио је синове Јаноса и Акриса са врачом Валаамом да чувају град. Валаам је искористио царево одсуство и савећао се „са људима те земље да збаце цара Кинаноса и да му не дају да уђе у град“ (Апокрифи. Старозаветни 2005, 231). Људи су га не само послушали него и изабрали за цара. Настојећи да онемогуће повратак цара Кинаноса, повисили су зидине „града са две стране, а са треће ископаше безбројне ровове. Са четврте стране својим шапућањем сазваше многе змије и шкорпије и затворише прилазе граду и не дадоше нити прићи нити ући“ (Апокрифи. Старозаветни 2005, 231).

Када се цар вратио са војском, изненадио се видевши веома високе зидине града. Покушаји да освоји опседнути град доводили су само до погибије његових војника. Када су у деветогодишњој опсади сви изгубили стрпљење и наду, Мојсијева појава пред царем разрешила је много тога, па и проблем са змијама. Он је предложио да се у шумама ухвате младунци рода и одгајају као што би се своја деца неговала и да их науче да лете као соколи. Када су роде одрасле, заповедио је да их изгладне два дана. Трећег дана повео је војнике опасане мачевима и на коњима тако да је свако узео своју роду и понео је на руци. Дошавши пред поље са змијама, пустили су роде. Оне су истребиле све змије, а војници су освојили град без икаквог губитка.

У истом апокрифу јавља се и чудо са змијом која је у Мојсијевим рукама постала од палице. Ово је подударна сцена са истоветном у четвртој и седмој глави Друге књиге Мојсијевој. У надметању са египатским врачима Мојсије је уз Божију помоћ показао снагу вере у јеврејског Бога. У овом чуду Мојсијева змија једе главе змија египатских врачева, а његова палица гута њихове палице. Змије се спомињу и у делу апокрифа који говори о Божијој казни над Египћанима када на њих пушта мноштво жаба, вашију, дивљих звери, шкорпија, мушица и обада.

Добро познати старозаветни догађаји са изласком јеврејског народа из Египта предвођеног Мојсијем нашли су се и у новозаветном апокрифу чија је средишња тема сплетено дрво бора, кедра и кипариса. Епизода из 21. главе Четврте књиге Мојсијевој (стихови 6–9) са ватреним змијама које је Господ послао на свој народ у пустињи не би ли му веровали, преобликована је тако што је њена симболика постала изразито хришћанска. За разлику од библијског контекста, у коме је Господ као опомену послао змије на Јевреје, у апокрифу место којим је требало да се крећу било је пусто и „повољно да стану људи са шаторима својим“ (Апокрифи. Новозаветни 2005, 201). Следи и објашњење зашто је то место било пусто – јер нико није смео „пролазити од мноштва змијских злих гадова“ (Апокрифи. Новозаветни 2005, 201). Како су многи људи почели умирати од уједа змија, завапили су на Мојсија да их спасава. Када се он обратио Господу, у Библији стоји да му се Бог обратио речима: „Начини змију ватрену и стави је на мотку, и кога уједе змија, нека погледа у њу, па ће оздравити. И начини Мојсије змију од мједи, и метну је на мотку, и кога год уједе змија он погледа у змију од мједи, и оздрави.“

У апокрифу је ово са змијом од бронзе појашњено и протумачено. Она је наговештај Христовог доласка: „И дође анђео од Бога држећи у рукама знак крста говорећи Мојсеју. 'Направи отровну змију од бронзе. Прободи посред змије и учини као што видиш у руци мојој. Обавезно реци синовима Израилевим о дрвету које посади покрај воде, шта ће бити са њим и ко ће бити распет на њему.' И ово рекавши анђео Мојсеју,

оде. Мојсеј урани и скова змију у бронзи. И набоде је на копље и постави посред људи својих и рече им: 'Ако буде коме болест каква, а ја далеко будем, тај да приђе и овако да каже: 'Боже Мојсејевог знамења, помилуј ме!' И почеће уједи исцељивати. 'Не знајући да је ово Христово знамење, пред њим се клањаху копљу и бронзи. И слављаху Вишњег који ће доћи за спасење читавог света. Потом рече Мојсеј људима својим: 'Ово што видесте знамење је спасења. И не само ви који видесте. И тако ће бити после овог времена. Доћи ће са небеса у битије Вишњи, који је саздао првог човека, Адама и Еву. Од њега у бољи живот ући ће патријарси и пророци и сви који ће због Христа крв пролити, који ће због имена његовог живот свој скончати и наследиће блага његова' " (Апокрифи. Новозаветни 2005, 201–202).

Спрега змије са смрћу честа је у уметности свих епоха. Једна од ретко сликовитих сцена у којој се смрт јавља са многим обличјима налази се у апокрифу о смрти Авраамовој. Пошто је Авраам био узор праведности и побожности, Бог му је послао смрт у виду нестварно велике лепоте. Кроз врло живи дијалог са смрћу Авраам је сазнао да се она само њему тако појавила јер је тако Бог заповедио како га не би преплашио узимајући му душу. Када је смрт рекла да има сасвим други изглед када долази грешницима, замолио ју је да се разоткрије у таквој појавности. Њен застрашујући изглед употпуњавале су и змије: „И скиде смрт лепоту са себе и показа трулеж своју. Имаше многе главе, а оне имаху змијска лица. Због тога многи од змије умиру. Друге главе имаху изглед коња. Тако многи од коња умиру. Друге главе су од огња. Тако многи од огња умиру“ (Апокрифи. Старозаветни 2005, 412).

У другој варијанти овог апокрифа смрт се указала Аврааму такође у великој красоти, али како се он уплашио, дошао му је сам Бог. Њихов сусрет припада једној од ретких сцена испуњених симболиком заснованом на допадљивости јабука: „Када виде Господ да се Авраам уплаши смрти, сиђе са великом лепотом и дође Аврааму дајући му три јабуке. И виде их Авраам и допадоше му се веома. И испружи руке своје да прими јабуке и предаде душу своју Господу са красотом великом“ (Апокрифи. Старозаветни 2005, 400).

Мотив смрти од уједа змије присутан је у новозаветном апокрифу *Јеванђеље младенства Исуса Христа*. У низу чуда која је Исус чинио још као дете наводи се и оживљавање брата Јакова. Када је једног дана Јосиф послао сина Јакова да сакупи дрва и донесе их у дом, за њим је ишао Исус поиздаље. Љута змија ујела је Јакова за руку и, скаменивши се, он је пао. Исус му је притрчао и дунуо на ујед. Тада је отров ослабио, а звер је умрла (Апокрифи. Новозаветни 2005, 59).

Адски простор као да је постао најприкладније станиште змија према неким новозаветним апокрифима. Сликовитошћу натуралистич-

ких и гротескних сцена у којима непрестано гмижу, пузе и сикћу змије по душама грешника највише се истичу описи у *Ходу Богородице по мукама* и *Откровењу апостола Павла*. Пошто су паклене муке хијерархијски одређене и сваком грешнику прописан начин на који ће их испаштати, змија је често придодата огњу који сажиже, чиме се доприноси још већем ужасу и безнађу.

Визуелно дочаравање пакла основна је одлика ова два апокрифа. У дужој верзији *Ходе Богородице по мукама* истиче се облак посред кога су прострте огњене постеље на којима лежи мноштво мушкараца и жена са змијама по њима. Поврх тога, каже се да их на постељама јеђаше пламен огњени као трску. Арханђео Михаило објаснио је Богородици да су то „они који нису устали на јутрење у недељу, него су лежали као мртви, те се зато тако муче“ (Апокрифи. Новозаветни 2005, 381). У једном другом препису овог апокрифа донекле се варира ова слика и наводи се да је облак био црн а да су змије излазиле из огња и једе грешнике (Апокрифи. Новозаветни 2005, 391). У краћој верзији апокрифа стоји како је по грешницима била „кипућа смола“ из које је излазио „пламен огњени“ и „змије гмизаху по њима“ (Апокрифи. Новозаветни 2005, 399).

Огњена река је посебан паклени простор где су потопљене душе грешних зависно од величине греха – „неки до колена, неки до појаса, неки до уста, неки изнад главе“ (Апокрифи. Новозаветни 2005, 416). Динамичност слике таме огњене реке употпуњава двоструко поређење које указује на то да је она била „као црна смола која вријаше као север на мору“ (Апокрифи. Новозаветни 2005, 393). У њој су пливали многи мушкарци и жене запомажући, „јер их јеђаху црви, и змије љуте и звери многе“ (Апокрифи. Новозаветни 2005, 393). У *Откровењу апостола Павла* представа огњене реке такође је дочарана присуством змија: „И беше на том месту пуно смоле и смрада и река огњена са змијама које им пузаху по раменима. И сва њихова тела разобличаваху анђели љути који имаху огњене рогове којима их пробадаху“ (Апокрифи. Новозаветни 2005, 419).

Откровење апостола Павла препуно је сцена са маштовитим и често натуралистичким представама мучења грешних. Појединости са змијама које пужу свуда по телу истичу их у први план доносећи још снажнији утисак на читаоца коме се предочава простор пакла, испуњен смрадом. У такву неподношљивост смештено је мноштво мушкараца и жена опасаних пружењем који стоје, а огњене змије им се обавијају „око вратова и руку и ногу“ (Апокрифи. Новозаветни 2005, 432). И њих вуку анђели огњених рогова и боду их њима.

Нарочиту врсту мучења вешањем душа прате општа места која скоро неизоставно обухватају и змије. Оваквој сценографији у *Откровењу апостола Павла* припада железни дуб висине сто лаката, смештен усред огњеног пламена, на чијим крајевима виси мноштво народа обешеног за језике. Такав

положај отежавају змије које пужу по њима једући им тела. За њих се каже да нису сачували «девство своје до времена» и да оскрнавише свету недељу играјући суботама увече (Апокрифи. Новозаветни 2005, 431).

Краћа верзија *Хода Богородице по мукама* има донекле сличан тип мучења које се односи на игумана који није испуњавао вољу Божију „него цркве Божије разношаше по блудницама“. Њему је одређено да виси обешен за нокте, а да га змија обавија од пета до главе и да му пуже у уста и да му је језик огњен (Апокрифи. Новозаветни 2005, 401–402).

Ретка је и необична сцена у *Откровењу апостола Павла* када је он узнет у телу на небо и кад је, идући за анђелом преко трећег неба, стао пред Господа. Пошто је у својој праведности заслужио да га Господ испуни духом премудрости и удахне му живе речи, он је доживео необично прочишћење. Да би постао „сасуд и обитавалиште Светог Духа“, његова утроба одмах се расела и из ње изишло нешто као адска змија (Апокрифи. Новозаветни 2005, 444). Свакако је реч о алегорији у којој се телесно у великој мери преиначава у бестелесно и оспособљава да се у сагласности са вишњим окружењем саобрази небеским законима.

Најчешће, змија у апокрифима нема неки посебан изглед. Тек понекад наиђе се на облик змије који припада митском уобличавању. Углавном су то бића са две или више глава, као у случају двоглавих змија у *Ходу Богородице по мукама* које пужу по извученом језику девојке са главом окренутом ничице, јер је чинила блуд. Двоглаве и веома љуте змије пуштају се у *Посланици Исуса Христа папи римском* на људе како би појеле прса њиховим женама због раскалашног живота. Сличне змије спомињу се у краћој верзији *Посланице Исуса Христа патријарху јерусалимском*. Оне су такође двоглаве, али још и оседлане, и послате су на земљу да казне људе пијући им очи а женама груди. У *Ходу Богородице по мукама* среће се змија налик на змаја, са крилима и три главе (варијанта: три главе и троје крила).

Поред устаљеног израза *змија* среће се понекад и грчка реч *аспида*, која представља страшну змију отровницу. Ова се реч јавља кроз поређења у сликовитом предочавању страшних ликова у неколико старозаветних апокрифа. Тако се арханђео Гаврило у дужој верзији апокрифа *Борба арханђела Михаила са Сатанаилом*, престрашен од сусрета са Сатанаилом, оправдава пред Господом и говори зашто не може да се бори. Описујући ђаволов изглед, он каже: „Дужина његова, Владико, износи сто лаката, а ширина педесет лаката, а врат му је дванаест лаката, уста су му као трпеза велика, поглед као аспиде змије, и три главе су на њему“ (Апокрифи. Старозаветни 2005, 101). Енох пореди стражаре ада са великим аспидама: „И видех ад отворен и сужње и суд безмеран. И видех кључаре, стражаре адове, како стоје испред врата као аспиде велике, лица њихова као свећа искапана, као племе помрачено очи њихове, и зуби њи-

хови обнажени до прса њихових“ (Апокрифи. Старозаветни 2005, 144). Да би се истакло неверовање цара Елиуса у речи праведног Јова, користи се поређење са змијом и аспидом. У апокрифном *Житију праведног Јова* каже се да Елиус није поштовао Господа, да је заволео змијску лепоту и тиме „имао отров као аспида на језику и у срцу“ (Апокрифи. Старозаветни 2005, 189). Слично је и у другој верзији апокрифа *Како Давид написа Псалтир*, где Соломон пореди злу и језичаву жену са љутом лавицом, а њено чедо назива аспидом (Апокрифи. Старозаветни 2005, 420). Иначе, истом синтагмом *чеда аспидина* означени су фарисеји на неколико места у Новом завету (Мт 3, 7; 12, 34; Лк 3, 7).

У крађој, и међу српскословенским преписима реткој верзији апокрифа *О другом Христовом доласку*, Аспидом је названа звезда коју ће Бог послати са својим сином на земљу јер она „држи кључеве од земље да би се отворила врата земље, да изиђе дим из пакла и да одахне сав свет од мрака“ (Апокрифи. Новозаветни 2005, 522). Ова слика донекле представља мешавину елемената какви се срећу у осмој и деветој глави Јовановог откровења. У 11. стиху 8. главе Јованове Апокалипсе Пелен је име звезде обележене горчином која ће се излити у трећину водâ на земљи и побити многе људе. У даљем излагању овог апокрифа среће се мотив змије уграђен у изглед скакаваца који ће прекрити земљу. На први поглед, то је сажета парафраза много ширег описа скакаваца из 9. главе Јовановог откровења (стихови 7 до 10), где стоји: „И скакавци бијаху као коњи спремљени на бој; и на главама њиховима као круне од злата, и лица њихова као лица човјечија. И имаху косе као косе женске, и зуби њихови бијаху као у лавова; и имаху оклопе као оклопе гвоздене, и глас крила њиховијех бијаше као глас кола кад многи коњи трче на бој; и имаху репове као скорпијне, и жалци бијаху на реповима њиховима.“ У апокрифној варијанти спомињу се само основни одједи овако маштовитог дочаравања апокалиптичних бића: „Њихов изглед је човечији, власи њихове женске, нокти њихови гвоздени, глас њихов као код кола, а на репу њиховом змија“ (Апокрифи. Новозаветни 2005, 523). Оваква разлика са дометањем змије на реп скакавца уместо шкорпије и жалца само је један од примера домаштавања Библије, какво се среће у апокрифима на сваком кораку.

У систему фантастике каква постоји у апокрифима могуће је сагледати шири круг бестијарија. Од таквих бића треба споменути пре свих ђавола са мање или више конкретним изгледом, затим змаја који живи на дну језера (*Борба арханђела Михаила са Сатанаилом*), или другог змаја који лежи крај језера и коме је Бог заповедио да сваког дана отпија воду за лакат како се не би потопила земља (*Варухово откровење*), потом звер горгони из грчке митологије која је јурила Еву и Сита испред врата раја и најзад црве дужине лакта који имају две главе (*Откровење апостола Пав-*

ла). Као што је у апокрифима могуће да се међусобно срећу и разговарају земаљска и небеска бића, као и да се појављују у истом простору старо-заветне и новозаветне личности, да се сажимају прошлост и будућност, тако су понекад помешана стварна и фантастична бића. Међу њима змија има постојано место у свим срединама у којима је присутан и човек. Нарочито поље у оквиру апокрифне књижевности заузимају апокрифне молитве против змије. Њихово порекло сеже у прастара времена, а једна од њих гласи исто онако тајновито као што је и значење односа између човека и змије тамно и неухватљиво: „Кагкана, пагка, крарата, понопоидосор, пагканана, пагкарарата“ (Стара српска књижевност 2000, 572).

ЛИТЕРАТУРА

Стара српска књижевност 2000 – *Стара српска књижевност. Хрестоматија*, Приредио и превео Томислав Јовановић, Београд, Крагујевац: Филолошки факултет, „Нова светлост“.

Апокрифи. Старозаветни 2005 – *Апокрифи. Старозаветни, према српским преписима*, Приредио и на савремени језик пренео Томислав Јовановић, Библиотека Стара српска књижевност у 24 књиге, књига 23, I том, Београд: Просвета – Српска књижевна задруга.

Апокрифи. Новозаветни 2005 – *Апокрифи. Новозаветни*, Приредио и на савремени језик пренео Томислав Јовановић, Библиотека Стара српска књижевност у 24 књиге, књига 23, II том, Београд: Просвета – Српска књижевна задруга.

Јовановић 2011 – Т. Јовановић, Небеске тајне у Варуховом откровењу, *Књижевни лист* IX/100, 1. март, 1. април, 1. мај, Београд, 29.

Tomislav Jovanović

THE SNAKE MOTIF IN THE APOCRYPHA

Summary

The variety of motifs in the apocrypha is only partially congruent with the Biblical one. Compared to the medieval literary production as a whole, the apocrypha stand out for their rich fantasy. Within the opulence of motifs, from both Old and New Testament apocrypha, the snake motif is inevitable. The appearance of this creature in the apocrypha is not only expected, but also variegated. In primordial times, it had the form of a girl, it walked as humans do, and was God's favorite. After its complicity with the devil, after she took its form in order to enter paradise and tempt Adam and Eve to sin, the snake became an obnoxious being. Its Tartarean looks take some mythic features because it appears with two or three heads. In most apocrypha, the snake is a stable symbol of evil and of the fear of death. The dissemination of the apocrypha throughout the Christian world profoundly influenced the use of snake symbolism in the art of later times.

Ана Стойкова*

*Институт за литература
при Българска академия на науките
София*

АДЖАРСКА СЛЕДА В ЧУДОТО НА СВ. ГЕОРГИ СЪС ЗМЕЯ?

Абстракт: *Чудото на св. Георги със змея* е познато в южнославянските литератури в две редакции – първата от тях е известната от Драголия сборник и други ръкописи история; втората редакция е останала досега изолирана в изследванията, тъй като е била позната само от публикацията на В. Ягич (1886) по един-единствен препис „в сръбски миней от XVI в.“, за който не дава други сведения. Авторът на статията идентифицира ръкописа, по който Ягич публикува текста, и специално тази версия на *Чудото* като част от литературното наследство на Аджарските книжовници от втората половина на XVII в.

Ключови думи: Св. Георги, Чудо със змея, южнославянски редакции, дамаскини, Аджарски книжовен център от XVII в.

През Средновековието сред южните славяни се разпространява превод на агиографския разказ *Чудото на св. Георги със змея* в неговата най-стара редакция, известна от изследването на гръцката ръкописна традиция като „разпространена“.¹ Най-ранният запазен препис на славянския превод е поместен в известния сръбски Драголов сборник от третата четвърт на XIII в. (Штавланин-Ђорђевић, Гроздановић-Пајић, Цернић 1986, № 651). Почти всички по-късни преписи показват тенденция към съкращаване на текста, както и малки редакционни промени, но без съмнение възхождат към неговия протограф (Стойкова 2000, 109–

* E-mail: ana_stoykova@yahoo.com

¹ Това е т. нар. от Й. Б. Ауфхаузер „Vulgatertext“. Вж. Aufhauser 1911, 52–69.

125).² В изследването си върху славянските редакции на *Чудото* А. Ристенко (Рыстенко 1909) обръща внимание обаче, че в южнославянските литератури е засвидетелстван и друг текст, който се отнася към различна редакция на творбата. Това е един открит от В. Ягич препис, публикуван от него с бележката, че е намерен в „един сръбски миней от XVI в., в самия край на ръкописа“ (Jagić 1886, 586–592).

Този препис задълго остава изолиран в южнославянската ръкописна традиция. Ристенко го анализира и го отнася към запазената в голям брой преписи втора руска редакция. Според изследователя текстът е преминал от руската литература в южнославянската, за което свидетелстват множество съвпадения между Ягичевия препис и представителния за втората руска редакция препис в ръкопис Погодин 808 (Пог. 808) от средата на XVII в.³ Различията между тях той разглежда като „изкривяване“ на четенето, запазено в руския текст, а правописа окачествява като „обикновен сръбски“.

Според Ристенко втората руска редакция, към която той отнася и Ягичевия препис, представлява съкращение на по-обширната първа руска редакция и стои най-близо до гръцкия оригинал; с други думи, тя е вторична по отношение на един първоначален славянски превод от гръцки език. Неговата теза обаче може да бъде коригирана въз основа на направеното по-късно от Й. Б. Ауфхаузер издание на гръцките текстове. Оказва се, че втората руска редакция (и, съответно, Ягичевият текст) не е преработка на вече съществуваща руска версия на *Чудото*, тъй като има относително близко гръцко съответствие. Тя съдържа славянски превод на т.нар. „разширена редакция“.⁴ Към тази гръцка редакция на *Чудото* Ауфхаузер отнася четири преписа от XVI и XVII в., поместени в манастирски кодекси.⁵ Сравнението на славянските преписи Ягичев и Пог. 808 с гръцкия текст показва, че те имат редица особености, които, от една страна, ги обединяват помежду им, а, от друга, ги диференцират по отношение на запазената гръцка ръкописна традиция. Не може да има съмнение, че славянският превод на разширената гръцка редакция пази

² Преписът на *Чудото* от Германовия сборник (Библиотека на Румънската патриаршия, Букурещ, № 1, от 1358/1359 г.; ръкописът е издаден от Мирчева 2006), както и текстът на два от листовете в преписа от Байчовия сборник (Библиотека на Руската академия на науките - Санкт Петербург, №13.4.10, от втората половина на XVI в.) са свидетелство за съществуването на още един превод на тази гръцка редакция.

³ Руска национална библиотека – Санкт Петербург, сбирка на Погодин, № 808, л. 178r–186v.

⁴ „Erweiterter Vulgatatext“ (Aufhauser 1911, 108–111).

⁵ Cod. Chalki, Theol. Schule 39 от 1559 г., Cod. Athous Ioasaphaion 66, от 1617 г., Cod. Athous Paulu 91 от XVII в., Cod. Athous Iviron 894, от 1670 г. Вж. Aufhauser 1911, 103–107; Стойкова 1998, 101–102.

по-старо състояние на текста, отколкото е засвидетелствано в запазените гръцки преписи, и през XVII в. вече е имал продължителна ръкописна традиция.

В преписа Пог. 808, който в сравнение с южнославянския Ягичев препис предлага някои по-пълни и точни четения и по-архаична лексика, липсват фрази и изречения, които пък са налице в Ягичевия. Анализът на тези места, които не са много, показва, че част от тях се съдържат и в гръцкия текст. Най-значителна е разликата в епизода с обличането и оплакването на царската дъщеря. В Пог. 808, както и в останалите руски преписи, този епизод изобщо липсва. В гръцките преписи от разширената редакция са предадени думите, с които царят оплаква дъщеря си, преди да я изпрати на смърт; те обаче са много по-кратки и твърде различни от поместените в Ягичевия препис:

Chalki 39

... τότε ἐνέδυσεν αὐτὴν στολὴν λαμπρὰν ἐκ βύσσου καὶ πορφύρας, διὰ χρυσοῦ καὶ μαργάρου καὶ λίθων πολυτελεῶν· καὶ ὡσπερ νύμφην κατακοσμήσας αὐτὴν μετὰ δακρύων πολλῶν ἐθρήνει λέγων· „Οἴμοι τέκνον, πότε παστὸν πλέξω, πότε νύμφην σε ὄψομαι, τί ποιήσω; οἴμοι, γλυκύτατον τέκνον, οὐκέτι τοῦ λοιποῦ ὄψομαί σε, ἢ συλλαλιὰς ἀπολάβω σου.“ ταῦτα μετ’ οἰμωγῶν καὶ δακρύων λέγοντος ἀπέστειλε τὴν κόρην ἐν τῇ λίμνῃ εἰς βρῶσιν τοῦ δράκοντος.

Ягичев текст

... царъ же прнзѣа дщереѣ свою єднночеѣнѣ и облѣче ю въ одеждѣ свѣтлѣ и цѣловавъ ю и плака се єю радн жалостно, и глѣ єн пондн чедо мое сладкое, дше и срце мое, нже те нмѣ свѣтлѣю ламбадѣ вѣ полатѣ моєн и свѣтъ вчїю моєю. кого чедо мое вѣзрѣ и оутѣшѣ срце мое, нлн ѿ вчїю моєю кто можеть оуставити источникѣ слъзнаго. нже хощѣ нзлнвати по вѣсе днн до скончанїе жнвота моєго, пондн чедо мое сладкое на сынѣденїѣ змїєвы. и вѣдоше ю и поставнше ю прн кран єзрѣа.

Далечен паралел на оплакването от Ягичевия препис може да се намери в гръцката разпространена редакция (Vulgatertext): „Υπαγε μονογενῆ καὶ γλυκύτατόν μου τέκνον, τὸ φῶς τῶν ἐμῶν ὀφθαλμῶν· τίνα γλυκύτατόν μου τέκνον, περιβλέψομαι, ἵνα μικρὸν εὐφρανθῶ; πότε γάμον σοι ποιήσω; πότε θάλαμον ὄψομαι, πότε λαμπάδας ἀνάψω, πότε μελωδήω, πότε καρπὸν κοιλίας σου ὄψομαι; οἴμοι, γλυκύτατόν μου τέκνον, πορεύου, οὗ δίχα ἦν ὁ θάνατος, χωρίζομαί σου...“ (Aufhauser 1911, 56–57). Към тази редакция, както вече беше казано, възхожда южнославянската традиция, засвидетелствана в Драгология и в повечето от другите запазени преписи, но като цяло тя е твърде различна. Все пак е очевидно, че, що се отнася до въпросния пасаж, наистина не може да става дума за пряко заимстване нито от славянския, нито от гръцкия текст на тази редакция. На този етап въпросът за източника на царския плач в Ягичевия препис остава открит.

Очевидно е, че текстът, намерен от Ягич, поставя множество въпроси, свързани с литературната история на *Чудото на св. Георги със змея* в

јужнославјанските литератури. Изолираното място на преписа в рѣкописната традиција и неясният му произход представяха проблеми, които досега изглеждаха непреодолими.

Щастлива случайност ми помогна да идентифицирам кодекса, в който е поместен Ягичевият текст. За кой ли път случайността беше подпомогната от многостранните научни занимания на проф. Климентина Иванова. През 1992 г. тя публикува *Служба за св. Константин-Кирил Философ*, открита от нея в един миней от Баварската държавна библиотека в Мюнхен (Иванова 1992; Иванова 1992а). Рѣкописът се пази под сигнатура Cod. slav. 32 (№ 1025/34), обема 313 л. и е датиран от изследователката не по-рано от третата четвърт на XVII в. Според направеното от нея описание след края на минейната част, на л. 276v–279r, се намира *Чудото на св. Георги със змея*. Поместеното заглавие, началото и краят на творбата бяха достатъчни, за да допусна, че става дума именно за Ягичевият препис. Фотокопията, които получих от Баварската държавна библиотека,⁶ потвърдиха моето предположение. Сравнението с отпечатания от Ягич текст доказа, че, без съмнение, именно този рѣкопис е източникът на неговата публикация.

Според Климентина Иванова *Чудото със змея* е било дописано (от рѣката на същия писач) вместо проложно житие към *Службата за св. Георги*. Наистина мястото му в края на минея показва, че то е било взето от друг източник, а не принадлежи към първоначалния състав на протографа. Ето защо идентифицирането на рѣкописа, в който се намира Ягичевият текст, не помогна много за решаването на проблема за пътищата, по които тази редакция на *Чудото със змея* е проникнала в южнославянските литератури, нито пък за произхода на епизода с плача на царя.

Междувременно при работата ми през април 2000 г. в Патриаршеската библиотека на Сърбия в Белград (ПБС) попаднах на още един южнославянски препис на *Чудото със змея* в същата редакция. Той е поместен в рѣкопис № 282 от ПБС,⁷ сборник от жития и слова в календарен ред за периода януари – март. Написан е от Тимотей Глухи за храма на св. Никола в манастира Озрен през 1589 г.⁸ Форматът му е in folio, обема 416 л., правописът му е сръбски. След календарната част на рѣкописа са при-

⁶ Благодаря много за помощта на Славия Бърлиева за получаването им.

⁷ Рѣкописите от ПБС нямат опис или дори каталожно описание. Към този рѣкопис ме насочи Кл. Иванова, за което – благодаря сърдечно.

⁸ Манастирът Озрен се намира в Босна, изграден е вероятно през втората половина на XVI в. (Вж. Филиповић, Мазалић 1951). Името на книжовника, мястото и времето на написване на рѣкописа са засвидетелствани в приписка на последния л. 415v. В Инвентара на Д. Богданович, под № 1044, той е характеризиран като „Панагирик“ и е датиран в 1509 г., без да се упоменава приписката на Тимотей (Вж. Богдановић 1982, 78).

бавени от същата ръка четива за три празника – *Слово за Цветница* от Кирил Александрийски, *Мъчение на св. Георги* и три чудеса (за 23 април), *Мъчение на евангелист Марк* (за 25 април). Второто от трите чудеса на св. Георги съдържа същия рядък текст, известен от Ягичевия препис. Сравнението между двата преписа обаче показва, че става дума за текстове, които възхождат към общ превод, но очевидно всеки от тях е резултат от самостоятелна ръкописна традиция. Макар че на много места двата преписа съвпадат дословно, между тях са настъпили значителни различия на лексикално, синтактично и морфологично равнище. Има разлика и в загадъчния епизод с плача на царя – в новооткрития препис ПБС 282 той липсва и в това отношение преписът напълно съвпада с руската традиция.⁹ На това място се казва просто: и прнз'ва свою дъщерь въ црковь свою. и вблече ю въ багрѣнїе рызы, и цѣловавъ ю въсплака се. и повелъ ю вестн на погыбель. Този факт показва, че наистина плачът на царя е допълнително внесен в текста на *Чудото*, известен от Ягичевия препис.

Търсейки паралел на този пасаж, установих, че Ягичевият препис и новооткритият препис ПБС 282 далеч не са единствените южнославянски представители на тази редакция на *Чудото със змея*. Оказа се, че този смятан доскоро за уникален в южнославянските литератури текст се среща също и в следните архаични средногорски дамаскини:¹⁰

1. Костенечки дамаскин, Църковно-исторически и архивен институт, София, № 503, от втората половина на XVII в., 322 л., 28 x 18,5 см (Христова, Караджова, Икономова 1982, № 584).¹¹ *Чудото със змея* е поместено на л. 321б, 318а, 318б, 319а по сегашната номерация.
2. Рилски дамаскин, Библиотека на Рилския манастир № 4/10 (78), от втората половина на XVII в., 413 л., 20,5 x 15 см (Спространов 1902, № 15; Христова, Караджова, Икономова 1982, № 579). Преписът на *Чудото със змея* е на л. 361а–363б.

⁹ Близостта на преписа ПБС 282 с руската традиция намира обяснение и в обстоятелството, че двете други чудеса на св. Георги, между които е поместено *Чудото със змея*, принадлежат към т. нар. *Сказание за железния кръст* (вж. Ангелов 1971; Турилов 1996 и Турилов 2000), обикновено се срещат в пролози и най-вероятно също са проникнали в земите на южните славяни от руската книжнина. Изобщо цикълът чудеса на св. Георги в ПБС 282 повдига много интересни проблеми, но те ще бъдат предмет на друго изследване.

¹⁰ Е. Мирчева посочва, че „в архаичните дамаскини попада редакция от типа на Ягичевия препис“ (Мирчева 2001, 88), но не отбелязва факта, че става дума за принадлежащи към една и съща редакция преписи, възникнали по едно и също време.

¹¹ За този ръкопис вж. по-подробно у Ангелов 1977, 113, и у Дончева-Панайотова 1998, 38–40.

3. Аджарски (Ханджарски) дамаскин, БАН, Санкт-Петербург, № 24.4.32 (сбирка на И. И. Срезневски, № 79), от 1686 г., 375 л., 1^о (Ангелов 1977, 106–108; Дончева-Панайотова 1980, 89–91; Дончева-Панайотова 1998, 50–54). Преписът на *Чудото със змея* се намира на л. 278а–280б.
4. Луковитски дамаскин, Църковно-исторически и архивен институт, София, № 134 (60), от края на XVII в., 186 л., 19 x 13, 5 см (Спространов 1902, 211–217; Христова, Караджова, Икономова 1982, № 687). *Чудото със змея* е на с. 148–156.

Заедно с идентифицираните нови четири преписа на „Ягичевата“ редакция на *Чудото със змея* южнославянските текстове, с които разполагам днес, са общо шест. Разночетенията между тях в голямата част от текста са пренебрежимо малки – ръкописната традиция на творбата в тази редакция е забележително хомогенна. Разликите, които се откриват, се отнасят до наличие или отпадане на два пасажа от текста. Анализът им, направен в сравнение с представителния за втората руска редакция Пог. 808, показва, че на южнославянска почва се наблюдава развитие на текста на структурно ниво. Преписите ПБС 282, Пог. 808, Костенечки и Ягич. започват с въведение, близък паралел на което се съдържа и в гръцкия текст на творбата:

Chalki 39	Пог. 808	Ягич.
Ἀκούσατε, ἀδελφοί, τοῦτο τὸ μέγα καὶ φρικτὸν καὶ παράδοξον μυστήριον. τί εἶπω ἢ τί λαλήσω, πῶς ἐγὼ ὁ ἁμαρτωλὸς δυνήσομαι διηγῆσασται τὰ παράδοξα θαύματα τοῦ πανενδόξου μεγαλομάρτυρος Γεωργίου;	Како нзрекв страшнѣю сѣю і преславнѣю таннѣ. что возглаголю нѣн что помышляю. како начнѣ гл҃ати н повѣдати днѣное снѣ н преславное слышаніе. азъ оубо грѣшенъ есмь чл҃къ но надѣю сана мл҃рд.не ст҃ого н великого мч҃ника н страсотерпыца х҃ва георгіа возвѣщаю вѣ чюдо снѣ нзбранное во всѣхъ чюдесѣ его.	Како нзрекв страшнѣю сѣю н прѣславнѣю таннѣ, что лн възглаголю нѣн что помышляю, нлн како начнѣ повѣдати днѣное слышаніе. вѣдче азъ грѣшны есмь чл҃къ, нѣ надѣю се на мл҃рд'наго чл҃колюб'ца б҃а н страсотерпыца х҃ва георгіа, нзвѣщаю вѣ чюдо нзбранно въ всѣ чюдесѣ его.

В останалите, по-късни преписи, запазени в дамаскините Рилски, Аджарски и Луковитски, въведението липсва. Те започват направо с поествованието за извършеното в града на идолопоклонниците чудо. Поначало *Чудото със змея* не принадлежи към Дамаскиновите слова, поместени в неговото „Съкровище“, а се отнася към допълнително внесените в дамаскините на българска почва творби (Демина 1968, 193, 196–206; Мирчева 2001, 84–94). В Костенечкия дамаскин *Чудото със змея* е добавено на последно място след другите чудеса на св. Георги, които са част

от оригиналния състав на Дамаскин Студитовата книга. Очевидно тук то е внесено от друг източник и е поместено заедно с въведението. Това въведение има смисъл, само ако творбата се помества самостоятелно, защото в него авторът се обръща към читателите, излагайки надеждата си (в стила на авторските топоси), че на него, грешния, ще му бъде простена дързостта да опише дивното чудо на светеца. В останалите дамаскини *Чудото със змея* заема първо място сред чудесата на светеца, веднага след житието му. Новата позиция на творбата като част от цикъла произведения за св. Георги прави излишно подобно въстъпление и то е отпаднало от текста.

Другата съществена отлика в съдържанието на южнославянските преписи на *Чудото със змея* в редакцията, позната от Ягичевия текст, е разгледаният по-горе епизод с обличането и оплакването на царската дъщеря. Обратното на случая с отпадането на въстъплението, в трите дамаскини – Рилски, Аджарски и Луковитски, този епизод е налице. Може да се проследи как в процеса на преработка на текста е отпаднал единият и е бил добавен другият пасаж, като е засвидетелстван и междинен етап. Той е съхранен в Ягичевия препис и представлява звеното, в чийто текст все още се пази въведението, но вече е налице оплакването на царската дъщеря. Представата за подобно развитие, настъпило на южнославянска почва, може да бъде онагледена в следната таблица:

Препис	Датировка	Въведение	Царският плач
ПБС 282	1589 г.	+	–
Пог. 808	средата на XVII в.	+	–
Костенечки	втора полов. на XVII в.	+	–
Ягичев	втора полов. на XVII в.	+	+
Рилски	втора полов. на XVII в.	–	+
Аджарски	1686 г.	–	+
Луковитски	краят на XVII в.	–	+

Анализирайки таблицата, ще видим, че Костенечкият препис съдържа текстологическите белези, характерни за руската ръкописна традиция, и по всяка вероятност е по-ранен в сравнение с тези, в които е поместен епизодът с царския плач. Царският плач е тази специфична черта, с която се отличават преписите на *Чудото със змея* в състава на някои ръкописи, възникнали – без изключение – през втората половина на XVII в. на южнославянска почва, и която навежда на мисълта за възможния им общ произход.

Какво знаем за мястото на възникване на тези ръкописи? Костенечкият дамаскин се смята за дело на книжовника даскал Недялко от село Аджар (Ангелов 1977, 113; Дончева-Панайотова 1998, 36, 38–40; Му-

сакова 1983, 34). Рилският дамаскин се приписва от някои изследователи на перото на даскал Филип, син на даскал Неद्याлко,¹² а други изразяват съмнение в неговото авторство (Мусакова 1983, 34), но така или иначе принадлежността на Рилския дамаскин към Аджарското книжовно средище се приема за установена. Аджарският дамаскин е единственият от тези ръкописи, в който авторството и годината на написване са документирани с приписка. Той е писан от даскал Неद्याлко и сина му Филип през 1686 в с. Аджар (Ангелов 1977, 196; Стојановић 1902, 437, № 1840). Последният, Луковитският дамаскин, който се датира от края на XVII в.,¹³ също се отнася от изследователите към продукцията на Аджарското книжовно средище.¹⁴ Оказва се, че всички южнославянски ръкописи, които съдържат преписи на *Чудото със змея* в „Ягичевата“ редакция, са свързани с дейността на аджарските книжовници, работили през втората половина и края на XVII в.

Единственият от групата преписи, съдържащи царския плач, който досега не е свързан с Аджар, е самият „Ягичев текст“. Описвайки Мюнхенския миней, където е поместен той, Кл. Иванова прави опит да локализира ръкописа. Малкото сведения, позволяващи да се направят някакви заключения за историята му, изследователката е почерпала от една датирана приписка за подвързването му, изписана върху лист, подлепен към горната корица, и от „един подпис и регистрационен номер с неизвестно предназначение“ върху листа в корицата. Според поставената край подписа дата ръкописът през 1871 г. се е намирал в София (Иванова 1992а, 40). По-голям интерес за локализацията на ръкописа обаче представлява приписката на подвързвача. Кл. Иванова я публикува и коментира, че „в 1761 г. минеят е принадлежал на църквата в някое българско селище, където е бил подвързан от Стайко Даскалов“ (Иванова 1992, 17).

Името на Стайко Даскалов се оказва известно и от други приписки. В изследването си за с. Аджар като книжовен център Б. Ст. Ангелов спо-

¹² Ангелов 1977, 110: „по почерк и украса много наподобява Аджарския дамаскин и други ръкописи, писани в Аджар от даскал Неद्याлко и от син му Филип“; „по-съм склонен да считам, че Рилският дамаскин е дело на даскал Филип“. Вж. и Дончева-Панайотова 1980, 88–89; Дончева-Панайотова 1998, 48: „Към авторството на даскал Филип насочва не само съдържанието, но и цялостното художествено оформление на Рилския дамаскин“.

¹³ Луковитският дамаскин съдържа само шест дамаскинови слова и затова в някои описи и публикации се характеризира като сборник. Вж. напр. Демина 1968, 51; Христова, Караджова, Икономова 1982, № 687. Тук го наричаме „дамаскин“, тъй като интересуващата ни творба е поместена именно в дамаскиновата част на сборника и мястото ѝ в него напълно съответства на мястото, което тя заема в дамаскините.

¹⁴ Radoslavova 2004, 302: „A detailed analysis shows that the [Lukovit] Miscellany and the Octoechos are written by a group of scribes, who might have been either pupils of Adžar calligraphic school or adepts of Adžar script.“

менава сред принадлежащите към книжовната продукция на селището книги един осмогласник от XVI в., в който има следната приписка: Пнса се сѣа кнѣга н повѣзѣа Станко граматнкъ мѣа ѡвннѣа зѣ днѣ повѣзѣа Станко граматнкъ даскаловъ снѣ въ село Хацъръ знаменіе ѿ адама зѣссѣн лѣта а ѿ рождѣство хво ꙗѡ ѡѣ (1760) лѣта.¹⁵ Към октоиха подвързвачът е добавил още 25 листа, като е направил и опит да украси книгата. „Прибавил от себе си и един лик на св. Богородица; както ликът, тъй и заставките, що ги работил Стайко, са твърде посредствена работа“, пише Б. Цонев (Цонев 1920, 25). Независимо от оценката за художественото равнище на украсата, изглежда, Стайко Граматик, син на даскал, е бил лице с духовни интереси, продължител на книжовните традиции в с. Аджар през втората половина на XVIII в. Още една приписка пази неговото име. Тя е изписана в един руски печатен псалтир, който днес се намира в библиотеката на Хилендарския манастир: Нзволюнѣемь отца н съпоспешенѣемь сына н свършенѣемь светаго дсха повежа се сѣе ѡалтнрѣ въ село Хацрѣ оу Станко даскаловѣ сннѣ, знаменіе ѿ създаніа мнра ꙗѡ ѡѣ ѡ сѣ ѡ ѡ ѡ ѡ а отъ рож. Христова ꙗѡ ѡ ѡ ѡ ѡ (1768). крѣгь слѣньцѣ .кѡ .дѡ .крѣгь лѣне .нѣ .нѣ . въ рѣще лѣто .ѣ. ключь гран. .ѣ. (Ангелов 1977, 115; Иванов 1931, 268, № 112; Стојановић 1925, 167, № 8324).

По всяка вероятност в трите приписки става дума за едно и също лице, въпреки че в текста върху псалтира от Хилендарския манастир изследователите разчитат името му като Станко, а не Стайко. И на трите места той се нарича „даскалов син“, а поставените от него дати са много близки – 1760, 1761 и 1768 г. В две от приписките Стайко е посочил и мястото, където е работил – село Аджар.¹⁶ Приписката в Мюнхенския миней означава, че вероятно този ръкопис също е бил подвързан в Аджар и че е възможно да е част от аджарската книжовна продукция от втората половина на XVII в. В Аджар по това време със сигурност е бил препиран и друг празничен миней – откритият от Н. Дончева-Панайотова в библиотеката на Великотърновската митрополия ръкопис на даскал Филип (Дончева-Панайотова 1972/1973; Дончева-Панайотова 1998, 44–47; Христова, Караджова, Икономова 1982, № 591). Въз основа на тези кратки описания обаче не може да се направи каквото и да било обосновано предположение за близост между тях. Налага се по-скоро впечатлението за съществуващи различия – ръкописът на даскал Филип е богато украсен с миниатюри към всяка служба, както и с няколко рисунки със светски характер, поместени в полетата на ръкописа, докато в Мюнхенския

¹⁵ Народна библиотека „Иван Вазов“ – Пловдив, № 37 (47). Вж. Цонев 1920, 24–25.

¹⁶ Името на селото се изписва различно в приписките към аджарските ръкописи: Хацър, Хацър (в часослов и цветен триод на поп Йовко от 1634 и 1636 г., в четириевангелие на даскал Недялко от 1652 г. и в празничен миней на даскал Филип); Хан'цър (в псалтир на даскал Филип от 1685 г. и в Аджарския дамаскин на даскал Недялко и даскал Филип от 1686 г.) и др. Вж. Дончева-Панайотова 1998, 103–110.

миней има само две заставки – в началото на книгата и при *Службата на св. Кирил Философ*. В него има проложни четива в състава на отделни служби, докато във Великотърновския миней няма. Съществуват и някои разлики в състава на празниците.

Възможната връзка на Мюнхенския миней с книжовната дейност на аджарските книжовници от втората половина на XVII в. не дава отговор на въпроса за произхода на епизода с царския плач в поместения в него Ягичев препис и в другите преписи със сигурен аджарски произход. Все пак изглежда твърде вероятно именно в това средище да е направена тази интерполация в текста на *Чудото със змея*. Нещо повече – оказва се, че с Аджар са свързани всички южнославянски ръкописи, в които изобщо е поместено *Чудото със змея* в „Ягичевата“ редакция. В приписките към аджарски ръкописи са запазени сведения, че в селото е имало църква на името на св. Георги, която е била значителен религиозен и културно-просветен център (Дончева-Панайотова 1998, 22–24). В приписка към цветен триод от 1636 г. книжовникът поп Йовко отбелязва, че книгата е купена от Бойо овчар от село Хаджар, който я подарил на храма на светия великомъченик Георги за помен на близките си и я предал на поп Боно „на ръка, да я пази и да знае къде ходи и кой я взема и кой чете“. Както отбелязва Н. Дончева-Панайотова, самият факт, че по това време в църквата „Св. Георги“ е имало двама свещеници и че книжовниците в селото са преписвали книги за нейните нужди, говори за значителността ѝ и за важното място, което тя е заемала в духовния живот на Аджар. Макар да няма запазени ръкописи, изцяло посветени на патрона на църквата, може да се допусне, че аджарци са имали специално отношение към литературните произведения за него.

Така вероятно у тях е попаднал текст на *Чудото на св. Георги със змея*, тясно свързан с превода, запазен в преписите на втората руска редакция. Можем само да гадаем дали това е бил руски пролог – какъвто може би е източникът на творбата в ПБС 282, или южнославянски сборник, в който тя вече е била поместена. В печатния руски пролог тя не се среща и затова той трябва да се изключи като възможен източник, макар че през тази епоха четива от него често попадат в българските ръкописни книги.

Ристенко публикува текста на втората руска редакция по Пог. 808 с разночетения по двадесет други преписа. Най-близки до южнославянската версия на *Чудото* изглеждат три от тях, в които, наред с други особености, се среща и същото име на града – Агав.¹⁷ Невъзможността да се запознае с всички ръкописи, в които са поместени преписи на втората

¹⁷ В Пог. 808 градът е наречен Гевалъ; в останалите преписи се срещат формите: Нагавъ, Нагава, Агава, Агъ, Агававъ, Навгатъ.

руска редакция,¹⁸ не ми позволява на този етап да направя заключения за произхода на *Чудото със змея* и за първоначалния състав, в който е била включена тя.

Както изглежда, проучванията на южнославянската литературна традиция на *Чудото на св. Георги със змея* в т. нар. „разширена“ редакция трябва да бъдат продължени. Все пак стъпка напред е идентификацията на ръкописа, по който В. Ягич прави първата публикация на текста, смятан до днес за уникален. Вероятната принадлежност на този ръкопис – Мюнхенския миней, към книжовното наследство на Аджарския книжовен център води до извода, че почти всички възникнали в южнославянските земи преписи са свързани с Аджар. Несъмненият общ произход на цялата група преписи на *Чудото*, които съдържат царския плач, от друга страна, позволяват да се предположи, че тази интерполация е направена от книжовник, работил в Аджар или в друго, тясно свързано с него книжовно средище, през втората половина на XVII в.

Изнесените факти поставят и въпроса за съществуването както на руска, така и на сръбска „връзка“ в литературната и книжовната дейност на аджарци. От руската литература в техните ръкописи (както и в ръкопис ПБС 282) вероятно е проникнал текстът на *Чудото със змея*; твърде голяма е близостта между южнославянските и руските преписи на Втората руска редакция. Буди въпроси и историята на *Службата на Константин-Кирил Философ* в Мюнхенския миней, която публикува Кл. Иванова и в която се откриват белезите на сръбско авторство. Бихме могли да допуснем, че ръкописът, писан с непоследователен ресавски правопис, е възникнал в Аджар, но книжовникът е използвал източник, в който е била налице *Службата* на Кирил. Прави впечатление, че в съдържанието на минея липсват така типичните за сръбската книжовна традиция служби за сръбски светци като св. Симеон и св. Сава. Така или иначе, характерната за аджарските преписи редакция на *Чудото със змея* може да служи като отправна точка в търсенето на възможните контакти на българските книжовници от втората половина на XVII в. с други културни центрове и като доказателство за активния литературен и книжовен обмен между Русия и Балканите през Късното средновековие.

ЛИТЕРАТУРА

Ангелов 1971 – Б. Ст. Ангелов, Сказание за железния кръст, *Старобългарска литература*, Кн. 1. София, 121–155.

¹⁸ Дължа изключителна признателност на Анисава Милтенова, която ми помогна да получа описанията на два от тези ръкописи, а третия описа специално за целите на това изследване.

- Ангелов 1977 – Б. Ангелов, *Из историята на старобългарската и възрожденската литература*, София.
- Богдановић 1982 – Д. Богдановић, *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века)*, Београд.
- Демина 1968 – Е. Демина, *Тихонравовский дамаскин. Болгарский памятник XVII в. Исследование и текст*, Т. 1. София.
- Дончева-Панайотова 1972/1973 – Н. Дончева-Панайотова, Среднобългарски ръкописи в библиотеката на Великотърновската митрополия, *Трудове на Великотърновския университет „Кирил и Методий“* X, 1972/1973/2, 352–367.
- Дончева-Панайотова 1980 – Дончева-Панайотова, Н. Книжовното и илюстраторското дело на даскал Недеялко и сина му даскал Филип от втората половина на XVII в., *Старобългарска литература* 11, 88–89.
- Дончева-Панайотова 1998 – Н. Дончева-Панайотова, *Аджарски книжовници-илюстратори от XVII в.*, Велико Търново.
- Иванова 1992 – Кл. Иванова, Неизвестна служба за св. Кирил в състава на празничен миней от XVII в. 1., *Palaeobulgarica* XVI/2, 16–32.
- Иванова 1992А – Кл. Иванова, Неизвестна служба за св. Кирил в състава на празничен миней от XVII в., *Palaeobulgarica* XVI/3, 37–40.
- Иванов 1931 – Й. Иванов, *Български старини из Македония*, София.
- Мирчева 2001 – Е. Мирчева, *Недамаскинови слова в новобългарските дамаскини от XVII век*, Велико Търново.
- Мирчева 2006 – Е. Мирчева, *Германов сборник от 1358/1359 г. Изследване и издание на текста*, София.
- Мусакова 1983 – Е. Мусакова, Илюстрациите на два български дамаскина от XVII век, *Изкуство* 33, 7, 28–34.
- Титов 1902 – Описание славяно-руских рукописей, находящихся в собрании А. А. Титова. Т. III, *История церкви*, Описано собирателем А. Титовым, Москва.
- Радославова 1996 – Д. Радославова, Нови данни за дейността на Аджарския книжовен център, *Българският седемнадесети век*, Сборник с доклади от конференцията в памет на проф. Божидар Райков, София, септември 1996 (под печат).
- Radoslavova 2004 – D. Radoslavova, *The Scribal Centre at the Village of Adzar in the 17th Century: New Data*. – *Scripta&e-Scripta* 2, 291–309.
- Рыстенко 1909 – А. В. Рыстенко, *Легенда о св. Георгии и драконе в византийской и славянорусской литературе*, Одесса.
- Спространов 1900 – Е. Спространов, *Опис на ръкописите от Библиотеката при Св. Синод на Българската православна църква в София*, София.
- Спространов 1902 – Е. Спространов, *Опис на ръкописите в библиотеката при Рилския манастир*, София.
- Стојановић 1902 – Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи* 1, Београд.
- Стојановић 1925 – Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи* 5, Београд.
- Стойкова 1998 – А. Стойкова, *Чудесата на св. Георги в балканската кирилска традиция (Археографско-текстологическо изследване)*, Хабилитационен труд, (Ръкопис), София.
- Стојкова 2000 – А. Стојкова, Чудо Светог Георгија са змајем у Туманском апокрифном зборнику, *Чудо у словенским културама*, Нови Сад, 109–125.
- Турилов 1996 – А. А. Турилов, Византийский и славянский пласты в „Сказании инока Христула“ (к вопросу о происхождении памятника), *Славяне и их соседы* 6, Москва, 81–99.

- Турилов 2000 – А. А. Турилов, К изучению Сказания инокa Христодула: датировка цикла и имя автора, *Florilegium*. К 60-летию Б. Н. Флори, Москва, 412–427.
- Филиповић, Мазалић 1951 – М. Филиповић, Ђ. Мазалић, Манастир Озрен, *Споменик Српске академије наука СЛ*, 89–123.
- Христова, Караджова, Икономова 1982 – Б. Христова, Д. Караджова, А. Икономов, *Български ръкописи от XI до XVIII век, запазени в България*, Своден каталог. Т. I. София.
- Цонев 1920 – Б. Цонев, *Опис на славянските ръкописи и старопечатни книги в Пловдивската народна библиотека*, София.
- Штавланин-Ђорђевић, Гроздановић-Пајић, Цернић 1986 – Љ. Штавланин-Ђорђевић, М. Гроздановић-Пајић, Л. Цернић, *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије*, Београд.
- Aufhauser 1911 – J. В. Aufhauser, Das Drachenwunder des hl. Georg in der griechischen und lateinischen Uberlieferung, *Byzantinisches Archiv* 5, Leipzig.
- Jagić 1886 – V. Jagić, Ein Textbeitrag zur Georgius-Legende, *Archiv fur slavische Philologie* IX, 586–592.

Ana Stoikova (Sofia)

IS THERE AN ADZHAR CONNECTION IN THE MIRACLE OF ST. GEORGE AND THE DRAGON?

Summary

The *Miracle of St. George and the Dragon* is known in South Slavic literatures in two versions – one is the popular story published in Pop Dragol's miscellany and other manuscripts; the other remained detached in scholarly research for it was known in a single variety published by V. Jagić (1886) according to a manuscript mentioned as “a Serbian menaion from the 16th century”. The author of the article identified the manuscript from which Jagić published the text and particularly this version of the miracle as a part of the literary heritage of the Adzhar writers of the second half of the 17th century.

Радивој Радић*

Филозофски факултет
Београд

ПРИТВОРАН КАО КАМЕЛЕОН ЧЕТИРИ ПРИМЕРА ИЗ СРЕДЊОВЕКОВНЕ КЊИЖЕВНОСТИ¹

Апстракт: Камелеон, припадник рода гуштера, животиња је која има особину да помоћу пигментских ћелија, такозваних хроматофора, смештених у кожи, мења боју тела било под утицајем спољашњих чинилаца, као што су температура или светло, било због унутрашњих реакција попут глади, страха или срџбе. Ова особина показала се као подесна метафора за људске особине превртљивости, неискрености, дволичности. Почев од Аристотела и Плутарха, коришћена је најпре у античкој, а затим и средњовековној књижевности. У овом прилогу дата су четири примера, три из византијске (Теофанов настављач и у два маха Никита Хонијат) и један из јерменске књижевности (Аристакес Ластивертци). У њима се историјске личности упоређују са камелеоном.

Кључне речи: камелеон, књижевност, средњи век, Византија, превртљивост, Јерменија, Теофанов настављач, Аристакес Ластивертци, Никита Хонијат

Камелеон (*Chamaeleon vulgaris*), род тромих гуштера из подреда *Rhoptoglossa*, породице камелеона (*Chamaeleontidae*), прилагођен је животу на дрвету. Сматра се да постоји око деведесет врста камелеона, од којих се половина налази само на Мадагаскару, док остале углавном настањују простор Африке јужно од Сахаре. Две врсте се налазе у западној Азији, по једна у јужној Индији и на Шри Ланки (Џејлону), а једна, такозвани

* E-mail: r.radic@f.bg.ac.rs

¹ Овај рад је настао на пројекту бр. 177015 под насловом „Хришћанска култура на Балкану у средњем веку: Византијско царство, Срби и Бугари од 9. до 15. века“ и пројекту бр. 177032 под насловом „Традиција, иновација и идентитет у византијском свету“ које финансира Министарство науке Републике Србије.

европски камелеон (*Chamaeleo chamaeleon*), живи на подручју од Блиског Истока, преко северне Африке до јужне Шпаније (NEB 199715, 69). Укључујући и реп, који је лако савитљив и подесан за прихватање о гране, већина камелеона је дуга између 17 и 25 cm, док поједине врсте достижу дужину и до 60 cm (БСЭ 19783, 180, 528; NEB 199715, 69). Прсти су им спојени у групе по два и три, врат кратак, а поседују способност да велике и избочене очи – са дебелим и спуштеним очним капцима – независно једно од другог, покрећу у свим правцима (ELZ 1959, 89). Камелеони имају бочно спљоштено тело које је прекривено рожнатим зрнцима и чворићима. Језик им је ваљкаст, лепљив, еластичан и задебљао при врху. Они га хитро и нагло избацују према жртви – до 10 cm испред себе – како би уловили инсекте који су им основна храна (ELZ 1959, 89). Камелеон има нарочиту особину да помоћу пигментских ћелија, такозваних хроматофора, које су смештене у кожи, мења боју тела било под утицајем спољашњих чинилаца, као што су температура или светло, било због унутрашњих реакција попут глади, страха или срџбе (ELZ 1959, 89; БСЭ 1978, 180–181, 528–529; NEB 199715, 69).

Када се сагледају неке од наведених камелеонових особина, намах постаје јасно зашто је ова животиња задобила статус симбола код многих народа. Тако, на пример, код Пигмеја из Итурија атрибут врховног уранског бога Аребатија јесу гром, муња и камелеон. Он је демијург, створитељ првих људи, он је свет. Занимљиво је како се Пигмеји опходе према камелеону. Када га сретну на путу, они га пажљиво подижу због страха од грома и муње (Rječnik simbola 1983, 244). Уз то, они верују да камелеон, који се успиње на врхове највишег дрвећа, долази у близину самог бога. Овај гуштер је, по предању, заслужан за настанак Пигмеја: једног дана је камелеон чуо некакав шум који је долазио из дебла; он га је расцепио и из њега је потекла вода која се разишла по читавој земљи; с водом је изашао и први људски пар, жена по имену Оту (Крв) и младић Мупе; прво њихово дете било је отац пигмејске расе, а друго отац црне расе (Rječnik simbola 1983, 244–245). И у античкој Европи камелеон је био посредник између човека и неких трансценденталних снага. Тако су глава и ждрело камелеона, спаљени храстом, омогућивали управљање кишом и громом. Веровало се да ова животиња омогућује сунцу да ступи у додир с људима (Rječnik simbola 1983, 245). У неким примитивним племенима се верује да је камелеон примио све боје и да је небеским и земаљским путем повезан с лугом. Промена боје по дану означава друштвеност, обазривост, способност да се са другима одржавају добри односи и моћ прилагођавања на све прилике. Промена боје у току ноћи, напротив, значи бити хипокрит, превртљивац, по властитом нахођењу мењати нечасне интересе и срамне планове, али и недостатак оригиналности и личности (Rječnik simbola 1983, 245). Наравно, ово је само мали део веровања неких при-

митивних племена, пре свега афричких, о месту камелеона и његовој важности.

Реч камелеон (χαμαιλέον) грчког је порекла и долази од прилога χαμαί, што значи на земљи, на тлу, и именице λέων – лав.

Већ у античкој књижевности именица камелеон почела је да се употребљава у метафоричком значењу као слика превртљивости, неискрености, дволичности. Тако, на пример, Аристотел у своме делу *Никомахова етика* користи ову стилску фигуру и пише: „Јасно је, дакле, ако се управљамо по обртима среће, да ћемо једно исто лице морати наизменично називати срећним и несрећним, и тако срећнога прогласити за неку врсту камелеона или за некога чији су изгледи на стакленим ногама“ (Аристотел 1980, 22). На другој страни, и Плутарх, хеленски књижевник и историчар, у својим *Упоредним животописима* веома подесно користи ту стилску фигуру тако што знаменитог и контроверзног атинског политичара Алкибијада упоређује са камелеоном. Код њега читамо: „Могоа је да се мења и прилагођује брже но камелеон, али с том разликом што овај, како причају, једну боју не може да узме – белу. Алкибијад, међутим, једнако је ходио и путем добра и путем зла; ничега није било што он не би прихватио и усвојио“ (Плутарх 2002, 59).

Камелеон као симбол променљивости и превртљивости, који је упориште нашао већ у античкој књижевности, наставио је да живи и у средњовековној литератури. У прилог томе послужиће четири примера, три из византијске и један из јерменске књижевности.

Теофанов настављач

Под помало артифицијелним именом „Теофанов настављач“, у византологији се подразумева композитни историјски извор у шест књига, у којем је описан период од 813. до 961. године. Прве четири књиге, посвећене владавинама четворице царева – Лава V Јерменина (813–820), Михаила II (820–829), Теофила (829–842) и Михаила III (842–867) – потичу из пера једног именом непознатог аутора, савременика цара и писца Константина VII Порфирогенита (913–959). Пету књигу, у којој је описано царевање Василија I Македонца (867–886), написао је његов унук Константин VII Порфирогенит, а шеста књига се састоји из два дела: првог, где је обухваћен период од 886. до 948, што је само једна од верзија хронике Симеона Логотета, и другог, завршног дела, који казује о раздобљу од 948. до 961. године и по свој прилици саставио га је Теодор Дафнопат (ODB 1991, III, 2061–2062).

У другој књизи Теофановог настављача, посвећеној владавини цара Михаила II Аморијца, анонимни писац је дужну пажњу посветио

устанку Томе Словена (821–823), једној од највећих смутњи коју је Византијско царство доживело у својој дугој историји (Рајковић 1953, 33–38). На челу велике и етнички шаролике, али и недовољно организоване војске, Тома је опсео Цариград у децембру 821. године. Опсада је трајала више од годину дана, али се завршила неуспехом: Тома Словен је у јесен 823. заробљен и погубљен (Острогорски 1959, 208).

Како бележи аутор друге књиге Теофановог настављача, у једном тренутку опсаде, Тома је са осматрачнице приметио како је цар Михаило Аморијац на крову Богородичиног храма у Влахерни учврстио ратничко знамење и како је одатле молио и тражио снагу против непријатеља који су опседали византијску престоницу. Уз то, царев син Теофило, потоњи владар Византије (829–842), који је тада био дечак у узрасту од девет или десет година, заједно са свештенством обилазио је цео град носећи животворно дрво крста и одежду „пресвете мајке Исуса Христа и Бога нашега“ (Теофанов настављач 1838, 59, 6–14; Љубарски 1992, 29). Као што је познато, Богородица је као заштитница и покровитељка Цариграда била веома уважавана, а њена најпоштованија реликвија била је пелерина (омофор) која се чувала у Богородичиној цркви у Влахерни (Љубарски 1992, 276, н. 44). Влахерна је назив за градску четврт у северозападном делу византијске престонице у којој је подигнут чувени Богородичин храм.

Према Теофановом настављачу, приказ који је Тома Словен видео са осматрачнице био је поразан. Вођа побуњеника, наставља своју приповест непознати писац, изгубио је сваку наду и, попут камелеона, намах се изменио. Сазнање да је принуђен да се бори не само са видљивим, него и са невидљивим силама уништило је сва његова надања (Теофанов настављач 1838, 59, 14–17). У овом случају поређење са камелеоном није имало метафоричко значење, него се односило на физичку реакцију која је била последица нагле спознаје о властитој немоћи и, с њим у вези, страха да је животни подухват заправо пропао.

Аристакес Ластивертци

О животу јерменског историчара Аристакеса Ластивертција не зна се готово ништа. Живео је у XI веку, а потицао је из малог места Ластиверт близу Ерзерума (ODB 1991, I, 168–169; БСЭ 19502, 5). У својој *Историји Јерменије* описао је период од 1000. до 1072. године, са посебним освртом на византијски продор у јерменске земље, пропаст тамошње династије Багратида и упаде Турака Селџука (Јузбашјан 1988, 145 сл.).

Аристакес Ластивертци, сведок једног бурног времена јерменске историје и племенити родољуб, био је очевидац оштрих политичких

сукоба унутар његове отаџбине који су се одвијали у сенци непрестаних претњи суседних народа. У складу са средњовековним начином размишљања, он сматра да су све невоље које су снашле његов народ неизбежна божја одмазда за људске грехе (Аристакес 1968, 40).

Као једну од негативних појава у јерменском друштву, Аристакес Ластивертци, иначе склон горком ламентирању, означавао је јерес. У XXIII поглављу свог списка приповеда о иноку Кунцику који је подлегао јеретичком учењу и у њега увукао једну жену угледног рода. Она, пак, придобила је две сестре, а потом и њиховог брата Врвера, до тада познатог по побожности и благочастивости. Под утицајем Врверових проповеди, сељани су у наступу беса разрушили цркву и разбили крст. По наређењу јерменског владара Гагика I Багратунија (989–око 1017–1020) организовано је суђење Врверу. Описујући јеретика, Аристакес Ластивертци записује: „Постоји таква животиња која се зове камелеон; да би се спасила од ловаца, кажу, она се заодева свим бојама. Такав је и он (Врвер)“ (Аристакес 1968, 126). У даљем тексту, са осећањем библијске правде, јерменски историчар славodobитно износи податак да је Врвера напослетку стигла заслужена казна. Истина, он се није одрекао свог учења, али је оболео од лепре и преминуо (Аристакес 1968, 127).

Никита Хонијат (Историја)

Налазећи се између Византије и Угарске, као између чекића и наковња, српски владари су кроз читав XII век водили дуготрајну и тешку борбу за самосталност своје државе. Један од главних извора за ту бурну епоху јесте спис византијског интелектуалца Никите Хонијата. Он је био историчар, политички посленик и богослов који је живео у другој половини XII и у прве две деценије XIII века (Успенски 1874, 10 сл.; Виз. извори 1971, 107–115; Каждан, Френклин 1984, 256–286; Каждан 1990, 91–105). Из његовог пера изашла је велика писана заоставштина коју чине једно волуминозно историјско дело, више говора, једна песма и један богословски спис (Виз. извори 1971, 108). Никита Хонијат је написао историју која почиње 1118. годином, са смрћу цара Алексија I Комнина (1081–1118) и доласком на престо његовог сина Јована II Комнина (1118–1143), а завршава се 1206. годином (ODB 1991, I, 428).

Пишући о догађајима који су се одиграли у трећој четвртини XII столећа, Никита Хонијат се осврће и на сукоб византијског василевса Манојла Комнина (1143–1180) и српског жупана Десе. Цар је био решен да казни непослушног Десу „који је у злоделима постао гори од самог себе“, па се припремио за поход на Србију. Увидевши да неће бити у стању да одоли византијској војсци, Деса се уплашио и преко посланства је пока-

јнички затражио сусрет са Манојлом I. Том приликом цар га је прекорео због превртљивости, а Никита Хонијат је забележио следеће: „Иако је мало требало да буде ухваћен, ипак му је допуштено да оде кући пошто је уз страшне заклетве обећао да ће променити држање и неће више никада чинити што се цару не свиђа, мада је било немогућно да се обуче у белину истине камелеон који се иначе лако заогрће сваком другом бојом“ (Хонијат 1975, 136, 54–58. Превод: Виз. извори 1971, 139). У овом случају камелеон је употребљен у метафоричком значењу, а да би појачао изречено о Деси, Хонијат одељак завршава убедљивим речима како „тај варварин отворено похвали изреку трагичара и рече: ‘Језик се заклео, али душа није’“ (Хонијат 1975, 136, 63–65. Превод: Виз. извори 1971, 139). Реч је о цитату из Еврипидове драме „Хиполит“. Уз овај догађај, сукоб византијског цара Манојла I Комнина и српског жупана Десе, наведена је 1165. година (Виз. извори 1971, 138).

Никита Хонијат (Беседа)

У Византији је постојао обичај да дворски беседници састављају похвална слова владајућем василевсу у којем хвалисаво уздижу његове војничке победе. Једну такву беседу Никита Хонијат упутио је цару Алексију III Анђелу (1195–1203) у марту/априлу 1202. године (Ван Дитен 1971, 29), а поводом умиривања сепаратистичких покрета обласних господара Добромира Хрса, Манојла Камице и Јована Спиридонакиса.

На размеђу XII и XIII века у Византији је дошло до осеке општег родољубља и нарастања провинцијског патриотизма. Тада су житељи рубних области Царства лако пристајали уз поједине обласне господаре и подржавали су њихове подухвате којим су се отпадили од централне власти и владали готово самостално (Радић 1986, 151–289). Један од најопаснијих био је Добромир Хрс који се учврстио у југоисточној Македонији и неколико година је цариградској влади задавао приличне невоље.

У поменутом похвалном слову цару Алексију III Анђелу, бираним речима и различитим алузијама и реминисценцијама, Никита Хонијат говори крајње негативно о Добромиру Хрсу. Византијски писац за господара тврдог града Просека на Вардару закључује да је био „човек несталан и претворни камелеон у урођеној злој природи“ (Хонијат 1972, 108, 13–14; Превод: Виз. извори 1971, 235). Превртљивост, непоштовање утаначених споразума и склоност ка подмуклим преварама, а то су биле одлике Добромира Хрса, довеле су до тога да у Хонијатовом мисаоном систему буде стављен у исту раван са гуштером који мења боју. Штавише, византијски писац, иначе неприкривено непријатељски усмерен према овом локалном великашу, у наставку Хрса упоређује и са скорпионом,

отровним пауком, полипом и пужом (Хонијат 1972, 108, 15–22; Превод: Виз. извори 1971, 235).

ИЗВОРИ

- Аристакес 1968 – *Повествование вардапета Аристакеза Ластивертици*, перевод с древнеармянского, вступительная статья, комментарий и приложения К. Н. Юзбашяна, Москва.
- Аристотел 1980 – Aristotel, *Nikomahova etika*, prev. R. Šalabalić, red. F. Barišić, predg. M. Đurić, Beograd.
- Плутарх 2002 – Плутарх, *Славни ликови антике. Избор из „Упоредних животописа“*, прев. и напомене М. Н. Ђурић, Београд.
- Теофанов настављач 1838 – *Theophanus Continuatus*, rec. I. Bekker, Bonnae.
- Хонијат 1972 – Nicetae Choniatae, *Orationes et epistulae*, ed. J. A. van Dieten, Berolini et Novi Eboraci.
- Хонијат 1975 – Nicetae Choniatae, *Historia*, ed. J. A. van Dieten, Berolini et Novi Eboraci.

ЛИТЕРАТУРА

- БСЭ 19502 – *Большая советская энциклопедия*, главный редактор С. И. Вавилов, 3 (Аризона – Аяччо), Москва.
- БСЭ 19783 – *Большая советская энциклопедия*, главный редактор А. М. Прохоров, 28 (Франкфурт – Чага), Москва.
- Ван Дитен 1971 – Niketas Choniates Erläuterungen, *Supplementa Byzantina* 2, ed. J. L. van Dieten, Berlin – New York.
- Виз. извори 1971 – *Византијски извори за историју народа Југославије IV*, Београд (репринт 2007).
- Јузбашјан 1988 – К. Н. Юзбашян, *Армянские государства эпохи Багратидов и Византия IX–XI вв.*, Москва.
- Каждан 1990 – А. Kazhdan, Der Körper im Geschichtswerk des Niketas Choniates, *Fest und Alltag in Byzanz*, ed. G. Prinzing – D. Simon, München.
- Каждан, Френклин 1984 – А. Kazhdan, S. Franklin, *Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries*, Cambridge.
- Љубарски 1992 – Продолжатель Феофана, *Жизнеописания византийских царей*, издание подготовил Я. Н. Любарский, Санкт–Петербург.
- NEB 199715 – *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 3, Chicago – Auckland – London – Madrid – Manila – Paris – Rome – Seoul – Sydney – Tokyo – Toronto.
- ODV 1991 – *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A. P. Kazhdan, I–III, New York – Oxford.
- Острогорски 1959 – Г. Острогорски, *Историја Византије*, Београд (репринт 1998).
- Радић 1986 – Р. Радић, Обласни господари у Византији крајем XII и у првим деценијама XIII века, *Зборник радова Византолошког института* 24–25, 151–289.

Рајковић 1953 – М. Рајковић, О пореклу Томе, вође устанка 821–823 г., *Зборник радова Византолошког института* 2, 33–38.

Рјечник simbola 1983 – Ј. Chevalier, А. Gheerbrant, *Рјечник simbola. Mitovi, sni, obiçaji, geste, oblici, likovi, boje, brojevi*, Zagreb.

Успенски 1874 – Ф. Успенский, *Византийский писатель Никита Акоминат из Хон*, Санкт–Петербург.

Radivoj Radić

DUPPLICITOUS LIKE A CHAMELEON

Four examples from medieval literature

Summary

Chameleon, belonging to the lizard family, is an animal characterized by the ability to change the colour of its skin with the help of pigment-containing cells, so-called chromatophores. It can change colour as a result of external stimuli, such as temperature or light, or internal ones, such as hunger, fear or anger. This ability has proven to be a very suitable metaphor for the traits of human character such as fickleness, dishonesty, duplicity and perfidiousness. First used by Aristotle and Plutarch, it occurs in classical as well as later medieval literature. This paper offers four examples, three from Byzantine literature (Theophanes Continuatus and Niketas Choniates on two occasions) and one from Armenian literature (Aristakes Lastivertci). These texts liken some historical figures to a chameleon, and with good reason.

Персида Лазаревић Ди Ђакомо*

Università degli Studi „G. d’Annunzio“

Chieti-Pescara, Italia

ЗМИЈА И ЗМАЈ У СЛАВОНСКОМ ПРОСВЕТИТЕЉСТВУ (М. А. РЕЉКОВИЋ, В. ДОШЕН)

Апстракт: У овом раду се анализирају фигуре змије и змаја у хрватском, тачније славонском просветитељству, и то у делима Матије Антуна Рељковића (1732–1798) *Сатир или ти дивји човик* (1762) и Вида Дошена (1720–1788) *Аждаја седмоглава* (1768). У *Сатиру* и *Аждаји* се концентришу средњовековна хришћанска симболика с библијским конотацијама и алегорије змије и змаја/аждаје као негативних фигура које представљају отелотворење непријатеља, зла и седам смртних грехова.

Кључне речи: змија, змај, аждаја, седам смртних грехова, Рељковић, Дошен

У овом раду се анализирају фигуре змије (*ὄφις; serpentem*) и змаја (*δράκων; draco*) онако како су их у својим списима употребљавали славонски просветитељи у борби против назадних обичаја и смртних грехова, и то на примерима дела која су значајна за целокупно јужно-словенско просветитељство: *Сатира или ти дивјег човика* (1762)¹ Матије Антуна Рељковића (1732–1798) и *Аждаје седмоглаве* (1768)² Вида Дошена

* E-mail: persida.lazarevic@email.it

¹ SATYR | illiti | DIVYI CSOVİK | U VERSHE SLAVONCEM | 1762.

² AXDAJA | SEDMOGLAVA | BOJNIM KOPJEM UDARENA, I NAGARGYENA; | ILITI | SABLAST GRIHA NA SEDAM GLAVNI GRIHA | RAYDILYENGOGA OSHTROM ISTINOM POKARA- | NA, I PRIKORENA. | A DRUGACŠIE: | UKOR | MALOVRIDNOSTI CSOVICSANSKI | POSTAVLYEN U JEDNU KNYIXICU, KOJU SABRA, | SLICSNORICSNO IZPISA, I NA SVITLO DADE | VID DOŠSEN | DALMATIN OD MORA VELEBITSKOGA,

(1720–1778). Ова два аутора у својим делима концентришу средњовековну хришћанску симболику змије и змаја типичну за славонско просветитељство, истовремено изражавајући сложеност конотација које садрже прехришћанске фигуре змије/змаја/аждаје, чије је митолошко значење идентично (Klinger 1911, 155; Georgieva 1991, 155; Batto 1992). У библијској симболици змија и змај су често идентични и њихове зоометаморфозе подразумевају разне трансформације. Змија, која због своје телесне структуре и начина живота повезује идеју живота и смрти, међу животињама је које изазивају највећи страх и панику (Lurker 1990, 189); она има противречне вредносне одреднице, па у *Библији* представља како отелотворење непријатеља и зла, као у епизоди из раја, тако и модел разапетог Спаситеља, у причи о змији „ватреној“ (или „бронзаној“) коју Мојсије ставља на мотку у пустињи: „И Господ рече Мојсију: начини змију ватрену, и метни је на мотку, и кога уједе змија, нека погледа у њу, па ће оздравити“ („Четврта књига Мојсијева“, 21.8); „И као што Мојсије подиже змију у пустињи, тако треба син човјечиј да се подигне“ („Јеванђеље по Јовану“, 3.14). У библијској космогонији се налазе и трагови змаја који носи име Левијатан или Рахаб и везује се за море (Lurker 1990, 75). Змај, међутим, у хришћанском симболизму, где често бива идентификован са змијом, представља искључиво отелотворење ђавола или Луцифера, кога је арханђео Михаило победио и суновратио у пакао; због тога се змајеви везују за ватру и сматрају се производом првобитног хаоса који се може уништити само контролом духовне и физичке снаге (Danzel 1930; Findeisen 1956).

Змија и змај су присутни и у народном стваралаштву балканских Словена и бројних других народа, често алтернативно, и често повезани међу собом, што се види из навода Б. Крстића: „zmaј se u narodnim pesmama balkanskih Slovena javlja u dvostrukom obliku: kao krilato biće slično čoveku i kao neka ogromna zmija“ (Krstić 1984, 19). П. Ђурић говори о специфичним анатомско-физиолошким одликама змајева као што су вишеглавост, могућност укрштања са другим врстама, регенеративна моћ, избацивање пламена, артикулисано комуницирање, мењање телесних облика, лебдење, телепортација, специфично деловање деривата појединих делова ткива (Ђурић 2007, 177).

Исти аутор истиче да је у просветитељству, „у налету здраворазумља оспорено је све што се није могло објаснити као последица природног узрока, или што није имало физичку тежину и припадајуће три димензије. У том великом аутијевском чишћењу суме дотадашњих знања,

одбачени су и трептаји који се јављају када људска спознаја дође у додир са метафизичким светом. У бекству од бездана мистичке слутње, доспело се у суву рутину. Ништа више није постојало до прагматички свет објашњен и уређен законима доброг делања“ (Ibid., 191).

Управо су за период просветитељства, на територијама под аустријском круном, везане истраживачке делатности у вези са рептилима. Године 1768. у Бечу је изашла занимљива књига бечког природњака италијанског порекла, Јозефа Николауса Лаурентија (Joseph/Josephus Nicolaus Laurenti, 1735–1805) *Specimen medicum, exhibens synopsis reptilium emendatam cum experimentis circa venena et antidota reptilium austriacorum*: „Et primo differentiarum incurius quisque, qui innocuos manu tractavit serpentes, etiam mortiferos non abhorrebit, formæ similitudine fascinantes, & misero jam imponentes, cui differentiarum scientia potuisset moniti instar esse, ut fugiat, optimo consilio! sed & elabi sic, experientiæ fiducia fretus, patietur preziosa moram, qua adhibito antidoto servari potuisset“ (Laurenti 1768, 3). Ова је књига по питању отровних функција рептила и водоземаца била веома значајна и представљала је велики корак у науци, јер је у њој описано тридесет врста рептила више него у делу шведског ботанисте, зоолога и лекара Карла Линеа (Carl Nilsson Linnæus / Carl Linnaeus / Carl von Linné / Carolus a Linné, 1707–1778) *Systema Naturae* (1758), у којој се зна за само десет врста. За јужнословенске крајеве у оквиру аустријске монархије још је значајније то што је исте 1768. године Лауренти објавио још једно дело, на италијанском, под називом *Il Dragone* („Змај“), у коме је описао слепог саламандра, *Proteus-a anguinus-a* или „олм“-а, односно „човечју рибицу“, за коју се сматрало да се налази у водама Словеније и западне Хрватске (уп.: Schreibers 1801, 242: „The first notice of this animal was given by the late Dr. LAURENTI, (in 1768), in his Synopsis Reptilium. The short description he gave there, was made from the specimen before mentioned, preserved in spirit by Baron HONENWARTH, in Carinthia. LAURENTI had no opportunity to examine the internal structure; and his description of the external parts is so defective and erroneous, thath I shall only add, that he considered it as a perfect animal, and called it Proteus Anguinus.“). Први опис ове амфибије, која се налази и на територији Босне и Херцеговине, те Црне Горе, дао је словеначки историограф Јанез Вајкард Валвасор (Johann Weichard Valvasor, 1641–1693) у делу *Die Ehre Deß Hertzogthums Crain* (1689), дефинишући ову слепу животињицу као „штене змаја“. Учестале и обилне кише у Словенији су условиле да се „човечја рибица“ помери из свог природног хабитата, и то је утицало да се у народу усади веровање да „змајеви“ живе испод коре Земље, па су се у фолклору установиле као митске звери.

Вероватно због просветитељских идеја и борбе против народних обичаја и веровања (сујеверја), а не само због језика, како се често сматра,

морали су српски просветитељи, пре свега Доситеј Обрадовић, читати дела западних јужнословенских писаца. Сима Милутиновић Сарајлија наводи, тако, 1839. године, да „*Блажене памети старац Доситије није се стидио признати кадшито и пред свими и у дружеском разговору*“ и да је читао „*Сатира Релковићева и по Далмацији Качића пјеснарицу и Аждаху седмоглаву*“ (нав. у: Скерлић 1911, 767).

Како источни, тако и западни јужнословенски просветитељи практици су токове западноевропског просветитељства, чији је један од важних аспеката била управо борба против сујеверја. У периоду јозефинизма, који не обухвата само период владавине Јосипа II, већ и просветитељски апсолутизам Марије Терезије, предузете су биле бројне реформе. Просветитељска делатност царице се односила на све територије које су биле под круном бечког двора, па и на крајеве насељене Јужним Словенима. Оштра борба против назадних традиција пре свега словенског становништва карактерисала је владавину и Марије Терезије и Јосипа II: није случајно да је један од саветника и лични лекар Марије Терезије, Герард ван Свитен (Gerard van Swieten, 1700–1772), својим извештајем о појавама вампиризма међу православним Словенима на територији аустријске монархије утицао на то да царица изда указ о вампирима (1755) и сујеверју и магији (1756) (Van Swieten 1988, 73–78). Историчарима је познато и писмо Јосипа II, који је 1787. године овако писао ван Свитену: „In meinen Ländern soll Fanatismus in Zukunft nur noch daran zu erkennen sein, daß ich ihn verachte. Niemand darf wegen seines Glaubens verfolgt oder gezwungen werden, sich zur Staatsreligion zu bekennen, wenn das gegen seine Überzeugung ist und er eine andere Vorstellung über den rechten Weg zur ewigen Seeligkeit hat. Mein Reich soll von nun an nicht mehr Schauplatz der Intoleranz sein“ (Flamm 1995, 15). Тиме је Јосип II стављао до знања својим поданицима да убудуће Европа неће бити поприште нетолеранције и жртвовања, те да је толеранција последица пораста знања у просвећеној Европи, која је заслуга филозофије великих људи и доказ је побољшања људског ума у борби против сујеверја (Beales 2005, 120).

Посебну пажњу аустријских царева је привлачила Славонија с обзиром на веома тешке економске услове у којима су живели славонски тежаци. Унапређење славонског села у директној је вези са променом смера економске политике бечког двора. До 1760. године аустријско царство је темељило своју политику на бази меркантилизма по коме се извор богатства једне државе заснива на размени трговачких добара и на већем извозу у односу на увоз. Од 1760. до 1770, међутим, у Француској се развила била економска теорија физиократизма која се заснивала на два основна аспекта: на слободној међународној трговинској размени и намету на добит од земље, односно богатство једне земље је било виђено као последица земљорадње. Те физиократске идеје су се прошириле и у аустријском

царству и Марија Терезија и Јосип II су настојали да спроведу аграрне реформе; бечка администрација је стога настојала да унапреди већ постојућу економију, по угледу на привреде западноевропских земаља (Alimento 1990, 107–136; Alimento 1994, 37–53); у ту сврху су се објављивала дела која су писана *ad hoc*, управо за потребе просветитељских реформи: „U том poslu“, коментарише Т. Матић, „pozvala је државна влада на suradnju i suvremene hrvatske književnike из Slavonije, да они – dakako по њемачким изворницима – prirede пучке књижице, које ће народ упутити у racionalno gospodarenje i zagrijati га за тај рад. Bilo је то posve у duhu utilitarnog shvaćanja knjige u jozefinsko doba“ (Matić 1945, 116). Објављивани су били пре свега бројни преводи (углавном са немачког) или прераде тзв. „пучких књижица“ које су се шириле међу Славонцима с намером промовисања физиократских реформи (Lazarević Di Giacomo 2007, 73–98).

На почетку тог низа књижица штампаних у физиократске сврхе стоји једно дело које јесте просветитељско у својој целости, али није експлицитно физиократско и није део поменутих пучких списа: године 1762. је славонски официр, писац и песник Матија Антун Рељковић објавио у Дрездену најважније дело славонског просветитељства, *Сатира или тити двеју човик*. Рељковић „napisa 'Satira' да га народ чита, да види што у njegovoj domovini i у njegovu načinu života не valja, а да прихвати objeručke оно, што valja“ (Forko 1884, 30).

У овом сатирично-наративном епу од једанаест певања у десетерцима Рељковић описује стање ствари у Славонији оног доба, саветује како да се унапреде економски услови и изнад свега жигоше назадне обичаје славонских сељака. „То је dakle прavi проsvijeћени апсолутизам: vlast има uvijek право i она најbolje зна, што је narodu потребно. Reljković као да malo nestrpljivo настоји uvjeriti Slavonca u то 'јedino spasavajuće načelo“



Вилијам Хогарт, *Лаковерност, сујеверје, и фанатизам* (1762)

(Vićanić 1952, 61). У предговору другом издању, у коме *Славонац отпива у верше Сатиру* (Осијек 1779) и показује му да је научио поуку, Рељковић објашњава зашто је употребио фигуру Сатира и која је његова функција у борби против паганских обичаја и сујеверја:

Ovih satira ili neznaoškikh šumskih bogova način jest bio ovaj da oni svakomu živu što na njemu nepristalo smotre, svu zloću i opacinu prez svakog stida odmah u oči kažu, i što nitko drugi od straha kazati ne smije ili neće, to satiri učine smijućim i posprdljivim obrazom, napečito gubicom i razdrjljivima lalokami od pedlja širokim.

Neznaošci su još prije i u isto vrijeme Rimljana ove satire za bogove poznavali i poštovali, koji u svakome mistu, skupštini, sastanku i časti najpoštenije miste posidovaše i najbolje činiše; pak ako što najmanje od koga govoriti čuju, ono oni na prvoj čumnoj igri, časti i sastanku prid svima gostima njemu na nos nataknu, očituju, osmiju, narugaju se i osprdaju, kako se sve to isto na mistih još štiti može od Cibebe, Veres, Orfeja, Eumolfa i od orgiis Bacchi.

[...]

Ovo su dakle oni satiri iliti šumne sablazi, koji slipe narode na svoju službu privlačiše, i koje narodi za bogove štimaše i poštovaše. Pak poradi toga, jerbo ljudi nerado od ljudi pokaranje tako primaše, kako od ovih satira, dogodi se da pisci, kada bi mahane svoga vilaeta kudili i u knjigah korili, one knjige bi *satirom* imenovali, u kojima, kako sam već rekao, ne bi ni jednoga kipa spomenuli, premda bi mlogo kojekakvih izmišljenih imena poradi lipšega slaganja riči unutra umišali (Reljković 1998, 9–10,13).

Рељковић „stalno uspoređuje svoju zupuštenu Slavoniju s tada visoko razvijenim svijetom“ (Karpati 1984, 75). Борећи се против предрасуда и заосталости, славонски официр управља оштрицу свог пера против предрасуда, незнања и заосталости. „Reljković se obara na preživjele ostatke narodne organizacije na selu, na organe kontrole sela i na narodne običaje. To su za nj prelo, posijelo i kolo“ (Vićanić 1952, 31). Стога напада на „скуле“, дакле на све оне обичаје које су Славонци попримили од Турака, па управо у VII певању, које носи назив „Трећа скула турска: посило“, критикује лош обичај посела и оговарања и уводи фигуру змије. Рељковић описује



Насловна страна првог издања
Рељковићевог *Сатира*

како се жене сваке недеље и током светаца скупљају на сокаку, не радећи ништа паметно и оговарајући, због чега често настају свађе. Тако говоре о неком Марјану, као и о човеку који наводно живи са слушкињама, па им једна служавка одговара:

Ako služim ja u kapelana,
ne pohodim kao ti mehana,
nego radim pak se molim Bogu
i od griha čuvam, kako mogu.
Al ne mogu od vašeg jezika,
jer ujide kao zmiја nika
i iznaša svaku nepodobu
na priproste i baš na gospodu. (45)

У XI певању, које се односи на „Чарање и кривотворност околу винчања“ и које је свакако једно од најзанимљивијих у целом спеву, змија је присутна у класичној библијској сцени искушења, чиме Рељковић показује да прати хришћанску традицију. Змију у библијском поимању карактерише лукавост и препреденост (*astutia*), како стоји у „Првој књизи Мојсијевој“: „А да ли змија бјеше лукава мимо све звијери пољске, које створи Господ Бог“ (3.1); „А жена рече змији: ми једемо рода са свакога дрвета у врту“ (3.2); „А змија рече жени: нећете ви умријети“ (3.4); „А Господ Бог рече жени: зашто си то учинила? А жена одговори: змија ме превари, те једох“ (3.13); „Тада рече Господ Бог змији: кад си то учинила, да си проклета мимо свако живинче и мимо све звијери пољске; на трбуху да се вучеш и прах да једеш до својега вијека“ (3.14).

Рељковић својим десетерцима прати у потпуности библијски ток приче и функцију и опис змије у причи:

To bijaše u počelu vika,
kad Bog stvori od zemlje čovika.
On ga stvori na svoju priliku,
da ga slavi i daje mu diku,
pak ga u raj zemaljski uvede,
neka gleda božanske uredbe,
i još njemu tako zapovidi:
„Od svakoga stabla voće jidi,
al od onog ti ne jidi stabla
od poznanja dobrote i od zla;
jer ako ga budeš okusio,
smrtju onda ti budeš umrio“.
Jošter reče Svemogući tako:
„Nije dobro čoviku ovako
biti samu a brez pomoćnika,

načinimo, nek mu je u svemu prilika.
Tada vrže sanak na čovika,
uze rebro iz njegova boka
i satvori njemu pomoćnika,
neka mu je u svemu prilika.
Kada čovik oda sna progleda
i kraj sebe on ženu ugleda:
„Ovo“ reče, „kost od kosti moje,
a i meso baš od puti moje,
zato nek se mužatica zove,
jere posta od kosti muževe“.
I zato će unapridak biti,
da će čovik svaka ostaviti,
oca, mater prije ostaviti,
a ženi se svojoj pridružiti,

i biti će dva u jednoj puti,
kako jedno tilo će živiti.
Ali zmija fališnja biše
neg sve zvirje, kako Pismo piše,
pokli ona ženu nagovori,
da okusi, pak da se umori.
„Je li“, reče, „Bog zapovidio
i od stabal jisti zabranio?“
„Mi jidemo“, Eva odgovara,
lipo voće od sviju stabala,
al od onog što je u pol raja,
ne smijemo baš ni blizu kraja,
jer ako se budemo doditi,
morat ćemo obodvo umriti“
„Niti ćete“, odgovara zmija,
„to se neće dogoditi zbilja,
neg Bog vami zarad tog ne dade,
jer on dobro unapridak znade,
kad stanete od tog stabla jisti,
oči će se vaše otvoriti,
i vi ćete kako i Bog biti,
dobro od zla razlučit umiti“.
Žena gleda plemenito stablo,
lipo gledat, a slatko za jilo.
Uze vočku pak ju i pojide,
uze drugu pak i mužu dade.
Tada jim se oči otvoriše,
da su goli, tu odmah vidiše,
oni lista od smokve uzeše
i od njega zaprege spletoše.

Ali kad oni Božji glas slišaše,
koji onda po raji hodaše,
oni se tad vrlo pripadoše,
i pod stablo obadvo sakriše.
Bog ga viče: „Adame! Adame!
Gdi si sada? Izajdi prida me!“
Ali Adam Bogu odgovara,
jere vidi da se na njeg kara:
„Ja sam“ veli, „Tvoj sad glas slišao,
pak sam zato ovdj unišao,
i jerbo sam sada gol ostao,
zato si me pod stablom zastao“.
„Tko ti kažeš da si gol ostao?



Рембрант ван Ријн, Адам и Ева (1638)

Bog mu veli: „Nisi li koštao
Od 'nog stabla, što sam zabranio,
da ne jideš teb' zapovidio?“
Adam veli: „Žena me privari,
koju meni ti od rebra stvori;
ona uze pak i meni dade,
ja pojido(h) pak i gol ostade“.
Svemogući tako reče ženi:
„Zašto, ženo, ti tako učini?“
Ali ona njemu odgovori:
„Da ja jidem, zmija nagovori“.
Tad Bog zmiji govori ovako:
„Pokle si ti učinila tako,
prokleta si izmed svih živina,
jer si puna zloće i krivina.
Na trbuhu moraš uvek listi,
misto hrane crnu zemlju jisti;
učinit ću svadnju među tobom,
među ženom i vašim simenom,
i ono će tvoju glavu zgnjesti,
a ti ćeš ga sve za petu gristi“ [.] (68–70)

Поред змије, једна од главних фигура библијске космогоније јесте змај или аждаја и често је у вези са водом, пре свега са морем. У „Псалмима Давидовим“ се појављује као наказа: „Ти си силом својом раскинуо море, и сатро главе воденим наказама“ (74.13), или у „Књизи о Јову“: „Силом

је својом поцијепао море и разумом својим разбио бјеснило његово“ (26.12), или пак у „Откривењу светог Јована богослова“: „И стадох на пијеску морскоме; и видјех звијер гдје излази из мора, која имаше седам глава, и рогова десет, и на роговима њезинијем десет круна, а на главама њезинијем имена хулна“ (13.1). У „Откривењу светог Јована богослова“ термин „аждаха“ (δράκων) се појављује тринаест пута (уп.: Biguzzi 2005, 238), и ту је аждаја противник Бога и од почетка настоји да спречи дело Месије: „И отвори уста своја за хуљење на Бога, да хули на име његово, и на кућу његову, и на оне који живе на небу“ (13.6). Аждаја је пре свега πύρρος и μέγας, јер је њена боја црвена пошто симболише просуту крв, и велика је, јер је опасна и застрашујућа, а седам глава и десет рогова чине од аждаје монструма, наказу против природе: „И показа се други знак на небу, и гле, велика црвена аждаха, која имаше седам глава, и десет рогова; и на главама њезинијем седам круна“ (12.3); „И реп њезин одвуче трећину звијезда небескијех, и баци их на земљу. И аждаха стајаше пред женом која шћаше да се породи, да јој прождере дијете кад роди“ (12.4).

Свечи који убијају аждаје и немани уопште називају се сауроктони (σαυροκτόνος), по Праксителовој статуи Аполона Сауроктона који убија гуштера (в.: Pozzoli, Romani, Leracchi 1829, 2825). За хришћански мит мегдана са аждајом у науци се установио назив *combat myth*, који је шири и који обухвата разне врсте и подврсте борбе: „The underlying pattern of Revelation and much of its imagery have strong affinities with a mythic pattern of combat which was widespread in the ancient Near East and the classical world. The pattern depicts a struggle between two devine beings and their allies for universal kingship. One of the combatants is usually a monster, very often a dragon“ (Yarbro Collins 1976, 57; уп.: Forsyth 1987; McGinn 1994, 22, 57; Murphy 1998, 279). Убиство рептила, како говоре легенде, означило је касније победу хришћанства над паганством и успостављање реда, па се у многим деловима средњовековне Европе говори о процесуалним змајевима (*dragons processionales, dragoni processionali* – Le Goff 1977, 209–225, 287–318; Benvenuti 2010, 82). Један од најпознатијих светаца сауроктона је свакако арханђео Михаило, који је у ствари „психагог“ (пратилац душе) и „архистратег“, војвода целе анђеоске војске, па стога има има две основне функције: да одмери душе и да убије аждају. По хришћанској традицији, кад се попне на Маслинову гору св. Михаило убија Антихриста и враћа умрле из гроба својом трубом (в. Восјан 1997, 356–357). То је учестала слика мегдана арханђела Михаила са аждајом: „И поста рат на небу. Михаило и анђели његови ударише на аждаху, и би се аждаха и анђели њезини“ (12.7); „И збачена би аждаха велика, стара змија, која се зове ђаво и сотона, која вара сав васиони свијет, и збачена би на земљу, и анђели њезини збачени бише с њом“ (12.9).

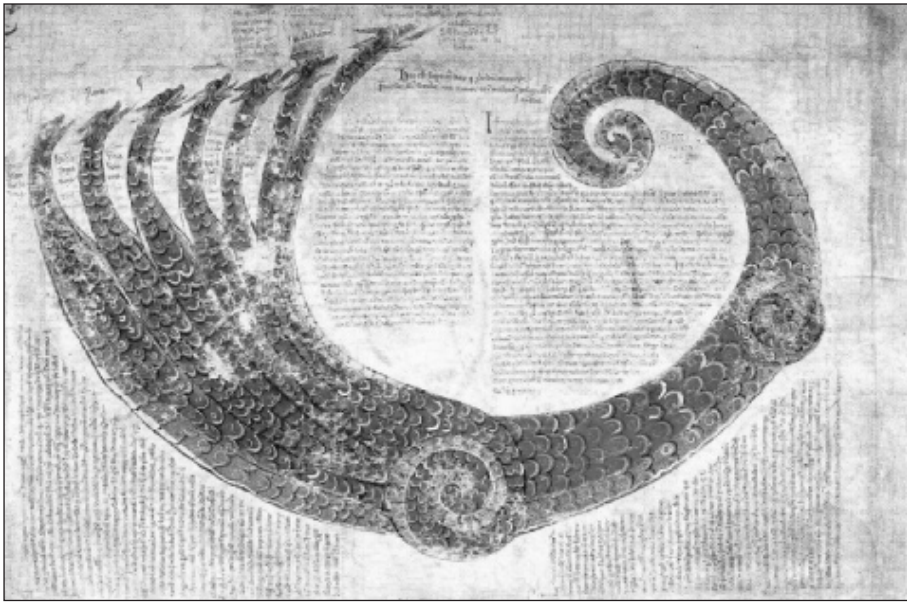
Убиство аждаје призива у свест и св. Ђорђа из Кападокије који је већ својим именом (*conveniunt rebus nomina saepe suis*) био предодређен да убије аждају: „La légende cite le prénom du tueur du monstre: Georges. Prénom prédestiné, en référence à saint Georges, l'un des plus célèbres saints sauroctones“ (Rochelandet 2003, 56).

Св. Михаило и св. Ђорђе свакако нису једини свецы сауроктони, има и других који убијају или хватају аждају као св. Бернارد, св. Блаж, св. Марсел из Париза, св. Маргерита, св. Марта, и бројни други који су део пре свега француске културе средњег века (Verdier 1990, 29–36; Sergent 1997; Le Goff 1978); има и светаца који лове и убијају звери које не морају обавезно бити аждаје, као на пример француски светац Аредио (Aredio/Arigio), који је живео између VI и VII века, и који је хватао (и ђаволске) животиње, као змију; св. Аредио их је међутим пуштао и да побегну, па је овде реч о хришћанском лову којим се доказује моћ свеца (в.: Donà 2003, 107).

Почетком средњег века се била установила фиксна слика за аждају: крилати рептил чије је тело прекривено крљуштима, а глава је имала облик главе крокодила или вука (Lurker 1990, 76). Аждаја/змај, за разлику од змије, нема свој зоолошки предложак, па се може сматрати „јединственом и аутентичном немани којој припада посебно место у класификацији“ (Ђурић 2007, 72). У усменој и писаној традицији помињу се и вишеглаве аждаје па се уочавају два основна типа вишеглавости: „а) *егалитарна вишеглавост*, при којој су све главе морфолошки и функционално једнаке; б) *хијерархијска вишеглавост*, која подразумева разлике у грађи и доминантности глава“ (Ibid., 178). Управо је код егалитарног типа број глава непаран, те змајеви могу да буду троглави, петоглави, седмоглави итд. Седмоглава аждаја је позната књижевностима Блиског Истока, од



Албрехт Дирер, Св. Ђорђе убија аждају (1496–1498)



Седмоглава аждаја (из књиге *Liber figurarum* Ђоакина да Фјореа)

III до I миленијума п. н. е. као на пример у вавилонском миту о постању, Енума Елиш (Lambert, Parker 1966). Слика седмоглаве аждаје се појављује у средњовековном рукопису *Liber figurarum* опата из Калабрије Ђоакина да Фјореа (Gioacchino da Fiore, око 1130–1202): првих шест глава апокалиптичке аждаје се односи на шест владара, тј. на Херода, Нерона, Констанција II, Мухамеда, Месемотуса (?) и Саладина, док седма глава представља анонимног Антихриста.

Мотиви који су били у вези са аждајом и који су јављали на нарманским скулптурама и у рукописима увек су симболизовали победу добра над злом. Од XV века се змај/аждаја из „Откривења светог Јована богослова“ дефинише као симбол смртног греха, па се стога „седам смртних грехова“ изједначава са седмоглавом аждајом. У вези са овом седмоглавом аждајом, енглески писац Дејвид Херберт Лоренс коментарише: „The great red dragon of the Apocalypse has seven heads, each of them crowned: which means his power is royal or supreme in its own manifestation. The seven heads mean he has seven lives, as many lives as a man has natures, or as there are 'potencies' to the cosmos. All his seven heads have to be smitten off: that is, man has another great series of seven conquest to make, this time over the dragon. The fight goes on” (Lawrence 2002, 129).

„Седам смртних грехова“ је иначе теолошки нетачна синтагма и тачнија је свакако „седам главних грехова“ (Zöckler 1893; Bloomfield 1952); „седам главних/смртних грехова“, међутим, немају своје директно

упориште у *Библији*, мада се поједини греси помињу на неким местима, као на пример у „Тимотију посланици другој“: „Јер је коријен свију зала среброљубље којему неки предавши се зађоше од вјере и на себе навукоше муке велике“ (6.10), или у „Колошанима посланици св. апостола Павла“: „Поморите дакле уде своје који су на земљи: курварство, нечистоту, сласт, злу жељу и лакомство, које је идолопоклонство“ (3.5). Израз „смртни грех“ је презицирао у *Leviticum*-у (VIII, 10, 11) Ориген из Александрије (185–254) за оне грехове који су се односили на људски интелект, као на пример кривоверство. Настанак ове концепције се везује за име византијског монаха Евагрија Понтијског (Εὐάγριος ὁ Ποντικός, 345–399), који је истраживао разне облике изазова, па је 375. г. н. е. развио систем од осам „злих мисли“ (λογισμοί) или осам изазова (Evagrius 2003). Касније, у VI веку папа Гргур I Велики (око 540–604) је у *Moralia in Iob* ревидирао те „изазове“ и саставио листу од „Седам смртних греха“ (тима што је спојио *acedia* и *tristitia*), и од тог тренутка је класификација грехова постала део теолошке мисаоне традиције. Као пандан концепцији „Седам смртних грехова“ био је веома популаран супротни модел „Седам врлина“, који је представљао неку врсту „излечења“ од греха, као што је то већ био описао Пруденције 410. г. н. е. у свом алегоријском спеву *Psychomachia*, где се у епском облику описује борба душе коју подржавају врлине које лече грехе: *Castitas – Luxuria, Temperantia – Gula, Caritas – Avaritia, Industria – Acedia/Tristitia, Patientia – Ira, Humanitas – Invidia, Humilitas – Superbia*. Од XII века су теолози и уметници почели поново да ревидирају грехове и врлине, у разним и новим аспектима. Тако је немачки монах, теолог и филозоф Хонориус фон Аутун (Honorius von Autun / Honorius Augustodunensis, 1080–1154 ca.) представио врлину као дугачке степенице које сједињују земљу с небом, а сваки степенник је носио име једне врлине, па је навео петнаест врлина: *patientia, benignitas, pietas, simplicitas, humilitas, contemptus mundi, paupertas voluntaria, pax, bonitas, spirituale gaudium, sufferentia, fides, spes, longanimitas, perseverantia*. Исто тако је значајан један од најутицајних трактата о греховима и врлинама, *Somme le roi* (1279), аутора Лорена д’Орлеана (Lorens d’Orléans) у коме се описује „Врт врлина“ и „Дрво живота“.

Данте је у *Божанственој комедији* представио смртне грехове: *sommo poeta* је сматрао да је грех извор сваког зла и да не потиче, како неки мисле, од небеских утицаја, већ да људи поседују разум да одлуче између добра и зла и слободну вољу да изаберу прави пут, и потребно је да се утврде знањем, љубављу и врлинама. Душа, како дворјанин Марко Ломбардо објашњава Дантеу у XVI певању *Чистилишта*, излази чиста из небеских руку, и потребни су закони који ће јој помоћи да не скрене с правог пута:

Esce di mano a lui che la vagheggia
 Prima che sia, a guisa di fanciulla
 Che piangendo e ridendo pargoleggia,
 l'anima semplicetta che sa nulla,
 salvo che, mossa da lieto fattore,
 volentier torna a ciò che la trastulla. (85–90)

Године 1589. је немачки теолог, језуита Петер Бинсфелд (Peter/Petrus Binsfeld/Binsfield/Binsfeldius, 1540–1598/1603) сваки смртни грех повезао са неким демоном: *superbia* – Lucifer, *avaritia* – Mammon, *luxuria* – Asmodeus, *invidia* – Leviathan, *gula* – Beelzebub, *ira* – Satan/Amon, *acedia* – Belphegor. Демонолошка проучавања бележе да је пре тога класификацију демона у XI веку дао византијски монах и филозоф Михаило Псел (Μιχαήλ Ψελλός, 1017/18–1078?) у делу *De Operatione Daemonum*, а после Бинсфелда, чувени истеривач ђавола на прелазу из XVI у XVII век, Франческо Марија Гвацо (Francesco Maria Guazzo/Guaccio/Guaccius) у делу *Compendium Maleficarum* (1608).

Седам смртних грехова се опет дели на три духовна (*superbia*, *invidia* и *ira*) и на четири физичка греха (*acedia*, *cupiditia*, *gula*, *luxuria*), и у овом смислу је свакако значајна употреба броја седам, као сталног броја, с обзиром да број седам изражава суму неба и земље (Cirlot 2002, 283): за папу Гргура Великог број седам је била референцијална тачка савршенства вечности. Занимљиво је и да у једној шкотској народној игри, на пример, св. Ђорђе убија аждају уз помоћ седам светаца (Ibid.).

Оваква западноевропска средњовековна представа седам смртних грехова и њиховог изједначавања са седмоглавом аждајом присутна је и у хрватској, тачније славонској књижевности, у делу славонског писца далматинског порекла Вида Дошена,³ *Аждаја седмоглава*. Ради се о обимном епу у седам певања у коме се народним језиком, у осмерцима, говори о седам смртних греха. „Voravak među seoskim svijetom utjecao je u drugom smjeru na Došena: živeći u narodu i s narodom uvjerio se kako je u Slavoniji prijeko potreban rad oko pučke prosvjete“ (Matić 1969, 8). Дошен је на располагању имао неколико средњовековних симбола хришћанског типа који су се односили на грехове, као на пример метафору дрвета са седам грана које означавају седам грехова, и која је присутна код француског средњовековног теолога Игоа Сант Виктора (Hugues de Saint-Victor, 1096–1141), али и на минијатури *Speculum-a vitae et mortis* у библиотеци С. Женевјев, на којој се види дрво чије се корење претвара у жену и сваки од коренова има назив који одговара једном греху: *Radix luxuriae*, *Radix gulae*, *Radix avaritiae*, *Radix acidiae*, *Radix iracundiae*, *Radix invidiae*, *Radix superbiae*. Метафора седмоглаве аждаје је, међутим, Дошену

³ Дошен је рођен у Трибњу, у Далмацији, али се по својој делатности сврстава међу славонске просветитеље (Matić 1969, 5–7).

била најкориснија и свакако најефектнија у укоравању грехова. Вид Дошен се, у ствари, својом активношћу директно надовезује на Матију Антуна Рељковића: пре свега захваљујући томе што је одлучно стао у одбрану Рељковића који је био против сујеверја и назадних обичаја. Око Рељковићевог *Сатира* се у седмој деценији XVIII века развила жива полемика, и Рељковића су нападали они који се нису слагали око тога којим је путевима требало да се упути народни живот у Славонији после ослобађања од Турака. У ту сврху је Дошен био, годину дана пре *Аждаје*, објавио у Загребу песму у осмерцу *Јека планине, која на писме Сатира и Тамбураша славонскога одјекује и одговара*: „*Za poznavanje hrvatske kniževnosti u Slavoniji ima Jeka planine svoje značenje radi toga što upravo iz ne najviše doznajemo o zamjerkama i prigovorima koje su protivnici iznosili proti Relkoviću i njegovu Satiru*“ (Matić 1969, 10). Осим тога што исмејава нападе на Рељковића, *Јека* следи Рељковића и у осуди порока славонског пука.

Годину дана после *Јеке*, Дошен је објавио *Аждају* од 18116 стихова, коју је Јакошић забележио (1795) као *Draco septiceps* (Јакошић 1899, 113).⁴ Дошен – „*praeclarus theologus moralis*“ – „uzeo је“, како тврди Т. Матић, „predmet за *Aždaju sedmoglavu iz kršćanske moralke*, па према томе основне misli тога djela nijesu dakako osobita duševna svojina Došenova, ali praktična primjena općih misli na svakidašnji život naroda, među kojim је живио, dala је Došenu obilato prilike, ne samo da živim svjetlom osvjetli narodni život s његовим navikama i porocima, nego такође да iznese svoje poglede i svoje misli, koje bi rane važalo liječiti i kojim bi stazama trebalo narod povesti у бољу budućnost. Došen nije zahvatio života našega svijeta у Slavoniji u његовој cjelini, nego је hvatao pojedine momente из tog života, како је već gdje у којем 'Ukoru' šibao oву или ону 'malovridnost čovečansku'“ (Matić 1969: 12). Овај Дошенев спев има своје референцијално упориште у бројним средњовековним хришћанским трактатима и требало је да у народу унесе осећај кривице и спознају тежине греха (Delumeau 1987, 363); да би се задовољиле потребе морализирања грехова, постојале су две врсте трактата у којима се обрађивао однос грех – врлина: *summae confessorum* и *summae dei casibus*, који су били састављани *ad usum* свештених лица и грешника; ти трактати су се претварали у спискове најразличитијих грехова и добијали су назив *confessio generalis*. Тако, на пример, један трактат који се назива *Qui circa confessionem* наводи 153 (!) греха мисли, речи, дела, а један други, *Primo confitens debet*, чак 168 (Ibid., 369–370).

Дошен је пратио већ установљен систем грехова у хришћанству и идентификацију седам смртних грехова са седмоглавом аждајом. Песник стога и отвара свој спев позивом аждаје на мегдан трубом. У хришћанској

⁴ О издањима *Аждаје*, укључујући и српско издање, в.: Матић 1918, 74–75.

символици звук трубе оглашава и означава важне догађаје с историјским и космичким димензијама. Бог је дао у руке Исусу Јерихон и цара његова и јунаке његове, како стоји у „Књизи Исуса Навина“: „А седам свештеника нека носе седам труба од рогова овнујских пред ковчегом; а седмога дана обидите око града седам пута, и свештеници нека трубе у трубе“ (6.4); „Па кад отежући затрубе у рогове овнујске, чим чујете глас од трубе, нека повиче сав народ иза гласа; и зидови ће градски попадати на својем мјесту, а народ нека улази, сваки напрема се“ (6.5); „А кад Исус рече народу седам свештеника носиће седам труба од рогова овнујских пођоше пред Господом, и затрубише у трубе, а ковчег завјета Господњег пође за њима“ (6.8); „А војници пођоше пред свештеницима, који трубљаху у трубе, а остали пођоше за ковчегом; идући трубљаху у трубе“ (6.9); „И седам свештеника носећи седам труба од рогова овнујских иђаху пред ковчегом Господњим, и идући трубљаху у трубе; а војници иђаху пред њима, а остали иђаху за ковчегом Господњим; идући трубљаху у трубе“ (6.13); „А кад би седми пут да затрубе свештеници у трубе, Исус рече народу: вичите, јер вам Господ даде град“ (6.16); „Тада повика народ и затрубише трубе, и кад народ чу глас трубни и повика иза гласа, попадаше зидови на мјесту свом; и народ уђе у град, сваки напрема се; и узеше град“ (6.20). У „Откривењу светога Јована богослова“ отвара се седми печат и чују се прве четири трубе: „И видјех седам анђела који стајаху пред Богом, и даде им се седам труба“ (8.2); „И седам анђела који имаху седам труба, приправише се да затрубе“ (8.6). Кад су анђели свирали у трубе биле су само катаклизме: „И четврти анђеоло затруби, и ударена би трећина сунца, и трећина мјесеца, и трећина звијезда, да помрча трећина њихова, и трећина дана да не свијетли, тако и ноћи“ (8.12). И један по један шест анђела затруби (8.7, 8, 10, 12, 13; 9.1, 13), а затим и седми: „Него у дане гласа седмога анђела, кад затруби, онда ће се свршити тајна Божија, као што јави својим слугама пророцима“ (10.7). Труба напоскон означава долазак Страшног Суда, како стоји у „Јеванђељу по Матеју“: „И послаће анђеле своје с великијем гласом трубнијем; и сабраће избране његове од четири вјетра, од краја до краја небеса“ (24.31).

У хришћанску, апостолску трубу је „на ухо успаваном у смртном греху грешнику“ већ био засвирао италијански језуита Антонио Ђовани Ардија (Antonio Giovanni Ardia, 1655–1724), који је саставио *Tromba Apostolica, All'orecchio del Peccatore assonnato nel peccato mortale* (Венеција 1727) од извода из проповеди шпанских дела монсињора Хозеа де Барсије (Don José de Barsia y Zambiana, прва пол. XVII в.–1696). Језуита Ардија се „побожном читаоцу“ овако обраћа:

Tiepidezza, e ignoranza sono argini sì forti a ritener l'inchiostro nella penna di chi tra gli altri mali, non ha il pessimo di non conoscerli [...]. Quanto è men mio questo libro, tanto Dio vi ha di più; e quanto

lo strumento più inabile, tanto riconoscivi più l'attività del Sommo Artefice. Io non credo, che Sansone bevesse acque al suo palato sì dolci, come quelle, che gli grondarono da una mascella del bruto più rozzo; nè tu medesimo lasci di rinfrescarti alle chiare correnti di una fontana perenne, perché escono esse di bocca a un drago di sasso scabro (*Jud.* 15) TROMBA APOSTOLICA ti offro; e chi non vede, e chi in sì fatti strumenti non si pon mira al metallo, se vile, se freddo, ma alla sola voce, onde più, o meno sonoro. Voci udirai in questo libro della Divina Scrittura, come di Tromba acuta, cui per lo più dan fiato i SS. Padri della Chiesa, e' dotti suoi Spositori. Mal per chi assonnato in seno alla colpa per tuon sì stridolo ancor non si desta.

У оваквом хришћанском амбијенту Вид Дошен показује „sklonost na krupnom moraliziranju“ (Bogišić 1981, 15). „U *Aždaji* se Došen uhvatio u koštac s nakazom koja simbolizira totalitet negacije čovjekova moralnog življenja. Nije stoga nimalo čudno ni neobjašnjivo da pjesnik Došenova tipa, pjesnik čiji smo odnos u polemici i kritici već upoznali u *Jeci*, svoj stav u susretu s protivnikom koji simbolizira kompleks grijeha, ne samo zadrži nego i u upor- no i dosljedno podržava i intenzivira“ (Bogišić 1981, 16). Дошен оглашава свој мегдан са седмоглавом аждајом и позива је на немилосрдан сусрет, и зове све оне који за то имају срца и храбрости, јер та сабласт има много следбеника који су се са њом уротили против Бога. Седмоглава аждаја – седам главних греха је стога почетак сваког зла (Forko 1884, 63), и најбоље оружје против те немани јесте врлина. „Trublja na ogled megdana sazivaјуća očituje bezrezervnu bojovnost autora, njegovu odlučnost na beskompromisnu borbu. Kao i u ranom sukobu, ovdje trublja označava početak boja“:

Evo trublja glas uzdiže,
Na sve strane nek odliže,
Da na pomoć vojsku zove
I sakupi vitezove,
Da tko kripko sèrdce ima,
Bojno kopje hitro prima,
Te aždaji na megdanu
Nek vitežki dade ranu;
Što će ovde vèrstni reći?
I hoće l' se vojska steći?
Nevire se ja nebojim
Od kripostnih niti dvojim,
Da svi skupa kripko stanu,

Kopja dižuć na megdanu,
Da i sebe kripko brane,
I sablasti dadu rane,
Nek se sruđi i obori,
Da nediže glave gori;
Da li rane kad dopane,
Nek se sruši i propane,
Da u jami svojoj gori,
Kojano se zato stvori,
Neka u nju širom kasa,
Što na svitu bisno basa,
I jadovnu glavu dignе,
Da pogubi koga stigne. (1)

Такав је Дошенов презир према овој „сабласти“ да је зове и „врићом смрада“ која „гамиже“ и чије ране смрде, те она диже у небо бесна своју главу и „смрадна у смрад порине“:

[...]
Da aždaja iz dubine
Lica cine neukine,
Da na misto pèrve cine

Ima vridnost od mèrcine;
Što mèrcinu smradnu čini,
Da se vèrlo malo cini?
[...]

I življenje mnogi dade,	Rad koga se čovik dere,
Da glas dobar svoj imade.	Mnogi čovik život dere,
Tko se indi tom nečudi	Blago svita da sabere;
Kada bisno tko poludi	Mnogom bo je draža kesa;
Da aždaju onu brani,	Nek Bog isti od nebesâ;
Koja tako britko rani.	Mnogi voli kesu punu;
Radeć Boga od visine	Neg nebesku имат krunu;
S dušom s licem da ukine;	Al s aždajom iz propasti,
Al aždaja iz dubine	I blago će sve probasti.
Još ni ovde ne počine,	[...]
Pram nebesom dižuć glavu	Tko se Boga svog odreče
Gubeć s dušom lica slavu;	I aždaju tko obljudi,
Da l' i blago oblo ždere,	Po kojoj se srića gubi; [.] (5–6)

Р. Богишић тврди да је Дошен током „cijelog spjeva dosljedan [...] svom početnom motivacijskom poticaju da se oštrim riječima i odlučnim stavom suprostavља комплексу grijehа, sedmoglavoj nemani [...] ton žestine i odlučnosti zadržao je Došen u svih sedam ukora“ (Bogišić 1981, 17). Међутим, Дошен не даје исту вредност и тежину свим греховима, па стога и презрив однос према аждаји није свугде истог интензитета; највише беса је уперео против блудности и прождрљивости. У првом укору, „од охолости“, Дошен описује „мач правде“ који се с висине спрема на страшну освету, да покаже божју снагу „Кад укине холог к врагу“, јер свако цени понизног човека, а не охолог; охолост смрди, па сваки пут кад човек „лети“, осећа се смрад јер „човик што је ниже, / То је свога дома ближе“ и мудрост је управо у томе да се зна да је земља човеку мати. У охолости је папа Гргур Велики видео извор и порекло свих грехова с обзиром да је то први грех, грех Луцифера који се успротивио Богу, а из охолости се ланчано рађају сви остали грехови: „la vanagloria genera l'invidia poiché chi aspira a un potere vano soffre se qualcun altro riesce a raggiungerlo. L'invidia genera l'ira, perché quanto più l'animo è esacerbato dal livore interiore tanto più perde la mansuetudine della tranquillità [...]. Dall'ira nasce la tristezza, perché la mente turbata, quanto più è squassata da moti scomposti tanto più si condanna alla confusione, e, una volta persa la dolcezza della tranquillità, si pasce esclusivamente della tristezza. Dalla tristezza si arriva all'avarizia, poiché, quando il cuore, confuso, ha perso il bene della letizia interiore, cerca all'esterno motivi di consolazione e non potendo ricorrere alla gioia interiore, desidera tanto più ardentemente possedere i beni esteriori“ (Gregorio Magno 1994, XXXI, XLV).

У овом укору Дошен помиње Турке које представља као змаја с којим се боре цареви соколови, управо као у спеву Јована Рајића *Бој змаја с орлови* (1791), где је Турска представљена као змај, а Аустрија и Русија као орлови (Дамјанов 1997, 169; Грбић 2010, 367–387). Оваква је алегорична присутна и у почетку епског спева у дванаестерцима патера Гргура Капуцина (Јурај Малевац/Маљевац, 1734–1812) *Нестранчно вездашњега*

табора исписивање (1789, 1790, 1791), где песник говори о орловима аустријских и руских државних грбова и о турском месецу којему ће орлови застрти светлост. Назив Рајићевог спева наговештава алегорију која је присутна како у самим стиховима, тако и у коментарима, односно изражено је мешање алегоријског и историјског плана: „Змај се љути готови / с орли војевати: / Нека га, нек се љути / хоће их познати.“

Ево како Дошен описује мегдан соколова – Аустријанаца са змајем – Турцима:

О! mnogog ti Golijata	Teško caru silovitu,
Dokle s carom teče rata	Kad je ovi zmaj na svitu,
Babo s bisnih nogu skinu,	Ovi će mu na megdanu
Kad mu britka ćorda sinu.	Svemu carstvu zadat ranu,
Al tu ništa nije nova,	I krunu mu oblomiti;
Da iz gnjzda sokolova	Jer će smiti i umiti
Uzdižu se sokolovi	S desnicom bo od plemena
Kao no je i sin ovi,	Drug je mudrost procinjena,
Koji cvate iz korina,	Pak mèd sobom dèržeć ruku,
Cvit osobni svih starinâ,	Car će imat težu muku
Da u ovom slavnom cvitu	Od ovoga slavnog cvita,
Sva starina steče kitu.	Nek od svega drugog svita.
Evo munje, evo groma,	O! blaženi svi narodi,
Evo mača turskog doma,	Gdi se ovi soko rodi. (29)

А аждаја у охолости опет смрди и „бљује холе лажи“: „Та аждаја кад се дигне, / Lastavicu pticu stigne.“ (33)

У другом укору, „од лакомости“ појављује се фигура змије која гмиже и која има традиционално негативну хришћанску конотацију:

Mli lakomi pravdonoša,	Kad uvridi tko pravicu.
Da mu biva srića loša,	Zmija ova blago svita,
Ako pravdu kad učini,	Koju kote kriva mita,
Koju mito nezačini,	Blagožderu dušu kolje,
Misleć da je pravo blago.	Što neslidi Božje volje,
Ono što je njemu drago;	I na licu ranu daje,
A nemisli što Bog hoće,	Sebe s pravdom kad prodaje,
Koji neće imat zloće,	Da bi zašto nek bi bilo,
Nit se od tog on spominja,	Nego za smrad i za pilo,
Da kamenje drago minja	U kom, kad se tko izvalja,
Porad zmiје otrovane,	Mnogo smèrdi malo valja,
Koja gèrdne daje rane,	Mnogo smèrdi rad krivice,
I na duši i na licu,	Malo valja brez pravice. (52)

Дошенова критика је најјача у трећем укору, где одлике његовог стила долазе највише до изражаја („Kad se više pram bludnosti / Zašto da bi bila vika / Od sveg svita tja do vika, / Na aždaju od bludnosti, / Nebi bilo još ni dosti, / A kamo će bit odviše, / Što sad moje pero piše, / Neću ljude štedit vike“), када аждајину главу „од блудности“ обузима смрад, па песник изражава

сву своју згроженост над змијом, јер се „љутој змији од блудности“ нико не опире, она влада и старима и младима:

Da l' sve bludnost priuzima	To likarske knjige mudre
I slast smradnu u njoj ima,	Kažu, koga zmiya udre
Dok mu zada ljutu ranu,	Živ ako li i ostane,
Po svi vike otrovanu,	Nit od one umre rane,
Kao zmiyu tko uhvati	Da takvome pravog lika
I počne ju milovati,	Nejma veće svega vika;
I u nidrim nosat stane,	Jer se u kèrv smrad ukopa
Dok dopane ljute rane.	Da mu škodi do pokopa. (68)

Дошен се одмах надовезује на чудовиште из подземног царства, полужену и полузмију Ламију:

Kada zmiyu bludne želje	Dmitru kralju svit se čudi,
K sèrdcu gèrli za veselje,	Tako tamno da poludi.
Nek oko njeg gnjizdo vije,	Da Lamiju on bludnicu
Da brez zmiye sèrdce nije,	Neda vèrći u grobnicu. (70)

Песник жели да се „љутој змији од блудности“ сломи врат:

Ali biva naopak;	Do posljednjeg časa smorti,
Jer tu zmiya jadovita	Pak još duplja briga nije,
I brez glave sobom hita.	Gdi se takva zmiya vije,
Godine su od mladosti	Bludnu otrov da udavi,
Glava zmiye od bludnosti;	Prije i čas nek zaglavi,
Al i glave kad nestane,	Da l' nju maže i uzteže,
Kopèrcat se nepristane,	Da s njòm skupa u grob leže. (74)
Da l' i repom svojim vèrti,	

При оваквим ставовима, није чудо да Дошен пореди жену са змијом, са „гадом женским“ који искушава човека, удешава се да га привуче, блудна и отровна:

Od ljutice pišu zmiye,	Kad se žena lipo kiti
Da brez druga nikad nije,	Htila b' nebu slična biti
Da li kudagodi pazi,	[...]
Da ju mužko neostavi,	Ali lažu ta nebesa,
U zelenoj samu travi,	To je komad smradnog mesa,
Tom je gadu žensko slično	Koji kad se lipo šara,
Kom je vèrlo neobično,	Ljudske oči da zagara,
Da se mužko od nje gane,	Tad šarena zmiya bude
Sama za čas da ostane.	Za pogubit mnoge ljude,
Od naravi zmiya ima,	Zmiya što je šarenija,
Da njoj vazda biva zima;	To je mnogo otrovnija,
Ali s mužkim kad se svije,	I bludna je takva žena
Onda vele da se sgrije,	Nakićena i šarena,
I kada se bludno sgrije,	Jer kada se lipo šara
Plod pogani tad dobije (79)	Mužko sèrdce lakše vara,
[...]	Da ju ljubi i miluje,
	Dok ga udre i otruje,
	Zmijskom kralju oko sjaje. (84–85)

У четвртом укору „од ненавидности“, песник пева да се у народу „усред срдца штени / Ненавидни змај паклени“, па свакога који му у свом срцу даје место, змај погуби, јер они који „ненавиде“, „тамну пропаст слиде“. Дошен наводи предање из народа које каже да кога змија уједе, томе је боље „Ону змију, кад убије, / И на рану њу привије“:

Al su takve gore rane,	Pravednoga je poštenje;
Neg od ljute zmiје dane;	Ili sriću il življenje
Zašto zmiја kad udari,	Nenavidne rana zloće,
Sèrdca odmah nepokvari;	Sebi za lik imat hoće.
Al aždaja iz propasti,	Tko rad lika zmiју gubi,
Za sèrdce će i popasti,	Od kèrvnika svog pogubi;
Koje što se manje vidja,	Ali rana od aždaje,
To ga većma rana vridja,	Nenavidnost koju daje,
Nit lik pram toj sèrdobolji	Ište onog, tko kriv nije,
Išto od nje biva bolji,	Da se smiče i privije. (95)

У петом укору „од прождерлости“, Дошен оптужује прождрљиве да од себе стварају змаја:

Pak pogledaj oko sebe,	Al proždoru nejma druga;
Kakva zмаја чиниш тебе,	Jer nijedan zмај паклени,
Kome slike u propasti	Zla tolika neošteni,
Neimaju sve sablasti.	Koliko ga sam ošteni,
Ima propast svakog ruga,	Žderuč proždor nepošteni. (153)

Стихови се Дошени, као уосталом и Рељковићеви, „ne doimaju isključivo i uvijek kao propovijed koju izriče profesionalni popravljач društva nego i kao izraz jednog stvarnog i iskrenog doživljanja života, jednog naglašeno individualnog pogleda na svijet“ (Bogišić 1981, 25). Рељковићеви и Дошени поетски описи представљају манифестацију градације натурализма. Но док је Рељковић умеренији у изразу, стилски дозиран, и у опису змије која искушава човека не покушава да пређе извесне границе и параметре, дотле су Дошени изразито натуралистички описи и немилосрдни напади на седмоглаву аждају која симболизује седам смртних грехова неки пут развучени и „замарајући“ (Fališevac, Nemes, Novaković 2000, 187), но свакако веома сугестивни и живи. И Матија Антун Рељковић и Вид Дошен у својим алегоријама користе фигуру змије и змаја изразито и искључиво негативно и тиме прате средњовековну хришћанску традицију, карактеристичну за славонско просветитељство.

ЛИТЕРАТУРА

- Alimento 1990 – Antonella Alimento, Scelte politiche e dibattito economico: la penetrazione della fisiocrazia in Svezia, in: *Cultura, intellettuali e circolazione delle idee nel '700*, a c. di R. Pasta, Milano: Franco Angeli, 107–136.
- Alimento 1994 – Antonella Alimento, La ricezione del pensiero fisiocratico nelle traduzioni settecentesche: il caso toscano e quello veneto, *Il pensiero economico italiano* II/1, 37–53.
- Batto 1992 – Bernard F. Batto, *Slaying the Dragon. Mythmaking in the Biblical Tradition*, Westminster John Knox Press, U. S.
- Beales 2005 – Derek Edward Dawson Beales, *Enlightenment and Reform in 18th-century Europe*, London: I. B. Tauris & Co. Ltd.
- Benvenuti 2010 – Anna Benvenuti, Riti propiziatori e di espiazione, *Le calamità ambientali nel tardo medioevo europeo: realtà, percezioni, reazioni*, a cura di Michael Matheus, Gabriella Piccinni, Giuliano Pinto, Gian Maria Varanini, Firenze: Firenze University Press, 77–86.
- Bičanić 1952 – Rudolf Bičanić, *Počeci kapitalizma u hrvatskoj ekonomici i politici*, Zagreb: Školska knjiga.
- Biguzzi 2005 – Giancarlo Biguzzi, *Apocalisse*, Milano: Paoline Editoriale Libri.
- Bloomfield 1952 – M. W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins*, Ann Arbor.
- Bocian 1997 – Martin Bocian, *I personaggi biblici. Dizionario di storia, letteratura, arte, musica* [*Lexikon der biblischen Personen. Mit ihrem Fortleben in Judentum, Christentum, Islam, Dichtung, Musik und Kunst*], tr. Enzo Gatti, Milano: Bruno Mondadori.
- Bogišić 1981 – Rafo Bogišić, Neka obilježja stila Vida Došena, *Zbornik radova o Vidu Došenu i Blažu Tadijanoviću* (ur. Marijan Matković, Dragutin Tadijanović), Osijek: JAZU.
- Cirlot 2002 – Juan Eduardo Cirlot, *A Dictionary of Symbols*, [*Diccionario de símbolos tradicionales*], tr. Jack Sage, Mineola: Dover Publications.
- Danzel 1930 – Theodor-Wilhelm Danzel, *Symbole, Dämonen und heilige Tiere*, Hamburg.
- Delumeau 1987 – Jean Delumeau, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo* [*Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe–XVIIIe siècles)*], tr. Nicodemo Grüber, Bologna: il Mulino.
- Donà 2003 – Carlo Donà, *Per le vie dell'altro mondo. L'animale guida e il mito del viaggio*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro).
- Evagrius 2003 – Evagrius, *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*, Translated by Robert E. Sinkewicz, Oxford and New York: Oxford University Press.
- Fališevac, Nemeč, Novaković 2000 – *Leksikon hrvatskih pisaca* (ur. Dunja Fališevac, Krešimir Nemeč, Darko Novaković), Zagreb: Školska knjiga.
- Findeisen 1956 – Hans Findeisen, *Das Tier als Gott, Dämon und Ahne*, Stuttgart: Kosmos-Bändchen. Kosmos/Franck'sche.
- Flamm 1995 – Dieter Flamm, Hg., *Ludwig Boltzmann, Henriette von Aigentler. Briefwechsel*, Wien, Köln, Weimar: Böhlau Verlag.
- Forko 1884 – Josip Forko, *Crtime iz slavonske književnosti u XVIII. stoljeću*, Osjek: Tiskom Julija Pfeiffera.
- Forsyth 1987 – Neil Forsyth, *The Old Enemy. Satan and the Combat Myth*, Princeton: Princeton University Press.

- Georgieva 1991 – Ivanička Georgieva, *Mitologia popolare bulgara*, a cura di Annamaria Amitrano Savarese, tr. Nelli Radanova, Roma: Bulzoni.
- Gregorio Magno 1994 – Gregorio Magno, *Opere*, Roma: Città Nuova.
- Jakošić 1899 – Scriptorum Interamniae vel Pannoniae Saviae, nunc Slavoniae dictae, *Građa za povijest književnosti hrvatske* 2, 116–153.
- Karpati 1984 – Tibor Karpati, Začeci ekonomske misli u Slavoniji, *Prilozi za povijest ekonomske misli na tlu Jugoslavije od 15–20. stoljeća*, (red. Ivan Vrančić), Zagreb: Ekonomski fakultet Zagreb, Institut za ekonomska istraživanja, Informator.
- Klinger 1911 – V. Klinger, *Životnoe v antičnom i sovremenom sueverii*, Kiev: Tip. Imp. Universiteta.
- Krstić 1984 – Branislav Krstić, *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*, Beograd: SANU.
- Lambert, Parker 1966 – Wilfred G. Lambert, Simon B. Parker, *Enûma Eliš. The Babylonian Epic of Creation. The Cuneiform Text*, Oxford: Clarendon Press.
- Laurenti 1768 – *Josephi Nicolai Laurenti austriaci viennensis Specimen medicum, exhibens synopsis reptilium emendatam cum experimentis circa venena et antidota reptilium austriacorum*, Vienna: Typ. Joan. Thom. Nob. de Trattner, Caes. Reg. Aulæ Typogr. et Bibliop.
- Lawrence 2002 – *The Cambridge Edition of the Works of D. H. Lawrence. Apocalypse and the Writings on Revelation* (ed. by Mara Kalnins), Cambridge: Cambridge University Press.
- Lazarević Di Giacomo 2007 – Persida Lazarević Di Giacomo, Le traduzioni come veicolo di diffusione delle idee fisiocratiche nella Slavonia del Settecento, *Europa Orientalis* 26, 73–98.
- Le Goff 1977 – Jacques Le Goff, *Tempo della chiesa e tempo del mercante*, tr. Mariolina Romano, Torino: Einaudi.
- Le Goff 1978 – Jacques Le Goff, *Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Âge: saint Marcel de Paris et le dragon. Pur un autre Moyen Âge*, Paris: Gallimard.
- Lurker 1990 – Manfred Lurker, *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici* [*Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*], ed. italiana a cura di Gianfranco Ravasi, trad. Maria Rosa Limiroli, Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo.
- Matić 1918 – Tomo Matić, Vid Došen, insbesondere seine Jeka und der Streit um Relković Satir, *Archiv für slavische Philologie* I–II, Berlin, 55–81.
- Matić 1945 – Tomo Matić, *Prosvetni i književni rad u Slavoniji prije Preporoda*, HAZU, Zagreb.
- Matić 1969 – Tomo Matić, *Život i rad Vida Došena, u Djela Vida Došena*, priredili Tomo Matić i Antun Đamić, SPH, knj. XXXIV, Zagreb: JAZU.
- McGinn 1994 – Bernard McGinn, *Antichrist. Two Thousand Years of the Human Fascination With Evil*, New York: Harper Collins.
- Murphy 1998 – Frederick James Murphy, *Fallen is Babylon. The Revelation to John*, Harrisburg: Trinity Press International.
- Pozzoli, Romani, Leracchi 1829 – *Dizionario storico-mitologico di tutti i popoli del mondo, compilato dai signori Giovanni Pozzoli, Felice Romani e Antonio Leracchi*, VI, Livorno: Tipografia Vignozzi.
- Reljković 1998 – Matija Antun Reljković, *Satir iliti divji čovik*, Zagreb: Zagrebačka stvarnost.
- Rochelandet 2003 – Brigitte Rochelandet, *Monstres et Merveilles de Franche-Comté. Fées, fantômes et dragons*, Yens sur Morges: Cabédita.

- Schreibers 1801 – A Historical and Anatomical Description of a doubtful amphibious Animal of Germany, called by Laurenti, Proteus Anguinus. By Charles Schreibers, M. D. of Vienna. Communicated by the Right Hon. Sir Joseph Banks, Bart. K. B. P. R. S., *Philosophical Transactions of the Royal Society of London* 91, 241–264.
- Sergent 1997 – Bernard Sergent, Saintes sauroctones et fêtes celtiques. Rôles des traditions populaires dans la construction de l'Europe, Saints et dragons, *Cahiers internationaux du symbolism* 86–88, 45–69.
- Van Swieten 1988 – Gerard Van Swieten, *Vampirismus*, Palermo: Flaccovio Editore.
- Verdier 1990 – Paul Verdier, Les montres et les saints sauroctones, *Bulletin de la Société de mythologie française* 158, 29–36.
- Yarbro Collins 1976 – Adela Yarbro Collins, *The Combat Myth in the Book of Revelation*, Missoula: Scholars Press for SBL.
- Zöckler 1893 – O. Zöckler, *Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden*, München.

- Грбић 2010 – Драгана Грбић, *Алегорије ученог пустинољубља*, Институт за књижевност и уметност, Београд.
- Дамјанов 1997 – Сава Дамјанов, Елементи фантастике у Рајићевом спеву Бој змаја с орлови, *Јован Рајић. Живот и дело* (ур. Марта Фрајнд), Институт за књижевност и уметност, Београд, 167–169.
- Ђурић 2007 – Петар Ђурић, *Змајеви и друге немани. Систематизација створова који чине живи свет трећег царства. Tertium regnum: Monstra fabulosa*, Београд: Стубови културе.
- Скерлић 1911 – [Ј. С.], Ситни прилози. Доситеј Обрадовић и наши западни писци, *Српски књижевни гласник* 1, јул, 766–768.
- Свето писмо Старога и Новогa Завјета*, превео Стари Завјет Ђура Даничић, Нови Завјет превео Вук Стеф. Караџић, Издање Британског и иностраног библијског друштва, 1956.

Persida Lazarević Di Giacomo

THE SERPENT AND THE DRAGON IN THE SLAVONIAN
ENLIGHTENMENT
(M. A. Reljković, V. Došen)

Summary

This paper deals with the figures of serpents and dragons in the Croatian, precisely Slavonian Enlightenment, in the works of Matija Antun Reljković (1732–1798), *Satir iliti divji čovik* (1762), and Vid Došen (1720–1788), *Aždaja sedmoglava* (1768). Both *Satir* and *Aždaja* use medieval Christian symbolism, which includes biblical connotations and allegories that see serpents and dragons as purely negative figures that embody the enemy and evil, and the seven deadly sins.

Marjetka Golež Kaučič*

*Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU
Ljubljana*

„FANTJE SO GOLJUFIVI KOT ŠKORPIJONI“ KAČE IN ŠKORPIJONI V SLOVENSKI FOLKLORI IN POEZIJI

Apstrakt: Na podlagi teoretskih folklorističnih (folklorna animalistika, zoofolkloristika), ekokritičnih diskurzov ter spoznanj kulturne zoologije in antropološke animalistike članek razpravlja o obeh živalih kot o t. i. ne-človeških subjektivitetah, tako kot odsevajo iz slovenskih ljudskih pesmi, pripovedništva, šeg, obredov in verovanj ter iz poezije Gregorja Strniše, Svetlane Makarovič in Daneta Zajca. Namen prispevka ni samo predstaviti mitoloških, simbolnih in izročilnih podob kače (zmaja) in škorpijona, temveč odkrivati v folklori in literaturi zanemarjen oziroma neuvrščen vidik pogleda na žival kot na subjekt, ki ima interese in ni zgolj v službi človeka in morda na ta način tudi redefinirati tradicionalne poglede na žival v slovenski folklori ter omogočiti vstop novih ekocentričnih paradigem v klasične folkloristične in literarnovedne raziskave.

Ključne reči: kača, zmaj, škorpijon, slovenska folklori in poezija, ne-človeška subjektiviteta, zoofolkloristika, ekokritika, kulturna zoologija, antropološka animalistika, Dane Zajc, Gregor Strniša, Svetlana Makarovič

Uvod

Namen prispevka ni samo predstaviti mitoloških, simbolnih in izročilnih podob kače (zmaja) in škorpijona, temveč odkrivati v folklori in literaturi zanemarjen oziroma neuvrščen vidik pogleda na žival kot na subjekt, ki ima interese in ni zgolj v službi človeka.¹ Članek bo razpravljal o obeh živalih kot

* E-mail: marjetka.golez-kaucic@zrc-sazu.si

¹ Moj temeljni pogled na žival se pridružuje raziskovalki Joan Dunayer, avtorici knjige *Speciesism*, 2004 (*Specizam* 2009), ki zagovarja pravice vsem živim bitjem in sicer vsaj osnovne pravice do življenja in svobode in odklanja superiornost človeka. Tako kot smo že

o t. i. ne-človeških subjektivitetah. Folkloristična (folklorna animalistika, zoofolkloristika) in literarno-vedna spoznanja bomo spajali z diskurzi kulturne zoologije (Visković 1996, 2009) kulturne ali antropološke animalistike (Marjančič 2006) in ekokritike (Rueckert 1978, Glotfelty 1996, Zapf 2002), da bi nam žival postala bližje, saj so naši sobivajoči in ne naši sužnji. Narava in živali so s stališča človeka neme, nimajo verbalne sposobnosti ubesedenja, kar povzroča distanco med živaljo in človekom, vendar jih človek ubeseduje v folklornih in literarnih besedilih, kar pomeni, da je z njimi povezan skozi naravno in kulturno okolje. Tudi srečevanje človeka z živaljo je v folklornih in literarnih besedilih upodobljeno različno, zato se znotraj poetskih del človek lahko srečuje z ne-človeško subjektiviteto na različne načine, tudi tako, da je distanca med obema zabrisana, empatični in etični odnos pa omogočata spoštovanje različnih vrst, njihovega bivanja in biti. To nakazuje ontološko avtonomnost tistega, kar ni človeško. Superiornost človeka, ki izhaja iz njegovega egoizma, pa enakopravnosti ne-človeškega subjekta s človeškim ne omogoča in prav to odseva tudi iz folklornih in literarnih besedil. Živali so tisto, kar je človeku, kljub njegovi človeški naravi še vedno blizu prav iz nagonskega aspekta, vendar tuje, ker naj bi ta aspekt presegel, zato jih na eni strani občuduje in se jih na drugi strani boji, iz bojazni pa jih tudi ubija. Mitološke razsežnosti posameznih živali razkrivajo njihovo hierarhijo, kot jo vidi človek.

Po mnenju Viskovića, ki v svojih raziskavah obsežno razpravlja o odnosih živali in ljudi, ločimo dva tipa pogledov na živali v zgodovini, kar lahko apliciramo tudi v folkloro in literaturo. In sicer sinatropski pogled na živali, kjer so živali škodljive (kača in škorpion sodita v ta sklop) in antropofilni, kjer so koristne (Visković 1998, 11–15).² Nadalje meni, da so razmerja človeka do živali utemeljena na psiholoških, ekoloških, utilitarnih in kulturnih podlagah, saj so živali del kulture in kulturne tradicije, in podobno meni v uvodu zbornika *Sygnifying animals* tudi Roy Willis (1990, VIII). Pridružuje se mu folklorist Handoo v razpravi *Cultural attitudes to bird and animals in folklore* (1990), kjer ugotavlja, da se je v folklori večinoma raziskovalo motivno-tematsko vlogo živali in ne konkretno oziroma kulturno razmerje človeka do živali v folklori. In prav ta koncept nas zanima ter na tej podlagi spremljati in analizirati pojave kače in škorpiona v folklori.

obsodili rasizem, šovinizem idr., bi bil v 21. stoletju že čas, da obsodimo specizem, torej diskriminacijo živih bitij glede na vrsto, kar pomeni, človek je specicističen do živali, če jim kakorkoli odreka pravice, ki že pripadajo človeku. Iz tega izhaja tudi pogled na kačo in škorpiona, četudi izročilo govori drugače.

² Visković omenja simbolni pristop, kar mu pomeni, da je žival znak nekaterih pomembnih kolektivnih idej, še najbolj magijskih, religioznih, moralnih in političnih. V vseh kulturah je bil v preteklosti nek kult živali, in sicer v ljudskih verovanjih, urokih, magijah, v basnih, bestiarijih, v pravljicah in zgodbah in tudi v ljudskih pesmih. Nato pa še umetniški pristop, zelo pomembni so animalni motivi v književnosti, filmu, slikarstvu, tudi kot samostojna tema, recimo pri Breughelu, Dürerju, panjske končnice idr. (prim. Visković 1998, 1996).

V slovenski folklori, posebno v ljudskih šegah in verovanjih ter rekih in pregovorih, je kača močno navzoča, mnogo je tudi pripovedk, kjer je kača subjekt pripovedi v simbolnem in tudi realnem pomenu, tudi v baladnem izročilu najdemo kačo, predvsem v bajeslovnih in pravljичnih, legendarnih in družinskih baladah. Pogosto kačo zamenja zmaj, ker sta si simbolno in mitološko podobna, škorpijon pa je v pripovednem in pesemskem izročilu zelo redko navzoč, kar je treba povezati z realno pojavnostjo, saj ga v večjem slovenskem ozemlju, z izjemo slovenske Istre in morda nekaterih skalnih predelih Primorske, ne najdemo pogosto v naravnem okolju.

Analizo pojavnosti in vlog tako ene kot druge živali pa bomo ponazorili z nekaj primeri pesmi dveh slovenskih avtorjev in ene avtorice (Dane Zajc, Gregor Strniša, Svetlana Makarovič idr.), ki so vključevali kačo in škorpijona tako simbolno kot motivno, a tudi z močnim etičnim in ekološkim poudarkom ter kot samostojno bivajoča subjekta.

Kača (zmaj), škorpijon v podobah in vlogah v folklori

Na slovenskem etničnem ozemlju (s tem mislim tudi manjšine v Avstriji, Italiji, na Madžarskem) je kača razširjena prek naslednjih vrst (gad, modras, gož, belouška, slepec), od teh sta „strupena“ le modras in gad in ne glede na to, da pri nas ni smrti zaradi ugriza kač, je ta še vedno izjemno preganjana, kljub t. i. ekološkemu in animalističnemu ozaveščanju.³ Bojazen, strah in stud do kač,⁴ tudi do popolnoma nenevarnih, izhaja iz odpora do vseh bitij, ki izhajajo iz teme zemlje, pa verjetno tudi iz krščanske tradicije, ki je v odnosu do kače (zmaja) vsadila sovraštvo do nje kot „satanskega bitja“, ki je izvor grešne pobude in od Boga prekleta, ko njen način plazenja po zemlji postane v Bibliji kazen: „Po trebuhu svojem se boš plazila in zemljo boš jedla celo svoje življenje“. Poleg tega naj bi ji človeški rod „glavo strl, a ti boš prežala na njegovo peto“. (Post 3, 15, po Visković 2009, 258. Ali trditev: „Smrt skozi kačo prišla na svet“, kot pravi srednjeveška razlaga stvarjenja sveta (po Schenda, 1995, 307)

³ Ekološko ozaveščanje razumem kot ozaveščanje glede koristnosti kač v biodiverziteti in v okolju, animalistično pa glede pravice vsakega živega bitja, da živi svoje življenje nemoteno, brez človekovega vmešavanja ali celo naklepne ubijanja zaradi predsodkov in strahu pred kačami. Res pa je, da je bilo v preteklosti srečevanje s kačami pogostejše zaradi drugačnega življenja, ko je bil človek kot kmet, lovec, pastir, vojak, popotnik v stalnem srečevanju s kačo in tudi ni bilo protistrupov oziroma zdravil, ki bi pomagale človeku ob piku k preživetju. Zato ni nenavadno, da je bil kmet (in je ponekod še) sovražnik kač, da je razvil hudo iracionalno sovraštvo do njih, čeprav se kače človeku umikajo in to vedo tudi kmetje (glej Visković 2009, 257, 258).

⁴ Več o simboliki kače glej Chevalier, Gheerbrant 1995, 205–214, prim. še članek Borislav Pavlovski, Aktualizacija mita o zmiji ili: „zar vredi zbog Bosne plakati?“, v: *Kulturni bestiarij*, 513–527.

Schenda pravi: „Kača, smrt in hudič“ - te asociacije so nerazvezljive“⁵ (308). A vendarle tudi krščanska ikonografija ni poudarjala samo negativne plati kače, spomnimo se le na bronasto kačo, ki jo je Mojzes obesil na drog sredi puščave (4 Mz 21, 4–9) in je bila predpodoba križanja (po evangelistu Janezu, Jn 3, 14), pozitivno vrednotenje kače je bilo tudi v Fiziologu, kjer se avtor sklicuje na kačo preudarnost (Mt 10, 16) in omenja kačo leviteev kot simbol preropenja v večno življenje (po Germu 2006, 72–78).⁶ Muffet Jones ugotavlja: „da je kača kot univerzalni simbol, ki pa predstavlja široko divergenco pomenov za različne kulture. Njena judovsko-krščanska referenca – kača iz Raja – je uravnotežena z Vzhodno rabo kot simbola ponovnega rojevanja/rojstva ali kontinuitete. Npr. Hopi Indijanci so videli kače kot sle bogov in so jih čistili kot svete.“ (2007, 249.) Človeška kolektivna zavest kačo dojema tako pozitivno kot negativno, v bajeslovju in verovanjih je po mnenju Viskovića najbolj simbolno „obremenjena“ (2009, 258), odnos človeka do nje je ambivalenten, v nekaterih kulturah je t. i. prvobitni simbol celostnosti sveta, je htionska sila mračnih instinktov, po Jungu (1995) lik inferiorne psihe in mračnih nagonov, hkrati pa uranska sila obnove življenja, je simbol uroborosa, v svoji ikonografski podobi kroga, ko glava grize rep, predstavlja vesoljno skladnost in večno obnavljanje narave. V slovenski mitologiji poznamo bajeslovno ribo/kačo kot nosilko sveta (tudi v bajeslovni baladi z naslovom Riba Faronika nosi svet, SLP I/20, prim. Golež Kaučič 2005), ki ob premikih povzroča povodnji, potrese, konec sveta in je del najstarejših kozmoloških mitov. Šmitek poleg htionskega bitja ribe Faronike omenja še kamniško Veroniko, ki ima zgornji del trupa oblikovan kot ženska in spodnji kot kača, kar je lepo vidno na romanskem reliefu iz Kamnika (2008, 140). Kropjeva omenja srbsko kačo Adžajo, ki naj bi imela slovenski pendant v koroški stoletni kača, ki potuje v Babilon, obe pa sta sorodni zmajem (prim. Kropje 2008, 166–190).

Kača je tudi simbol nesmrtnosti, s tem pa so povezane legende in pripovedke o kačah in zmajih kot čuvarjih blaga, bogastva in modrosti. Slovani gojijo kult kače kot zaščitnice ognjišča in kot pojav duše pokojnika. Preplet negativnih in pozitivnih konotacij kače, ki je sveta žival, ki simbolizira prerod, plodnost, večno življenje in modrost, hkrati pa še sile zla, greh, prekletstvo, smrt in pogubo, je prav s temi diametralnimi pomeni močno zaznamovala človekov odnos do nje tudi v folklori in literaturi.

Iz verovanj, folklore, napačnega izobraževanja ter predsodkov izvira večstoletni odnos do kače kot negativne subjektivitete, za katero velja, da je bolj mrtva kot živa. Zato je po mnenju Viskovića danes rehabilitacija kač naj-

⁵ Več glej še Danckert 1978, 1464–1476.

⁶ Šmitek omenja čaščenje kač v Indiji in drevesni kult, ki je bil v Indiji povezan s čaščenjem kač (Naga), ki naj bi živele v podobni hierarhični organizaciji kot ljudje. Tudi različne slovanske pripovedi govorijo o tem, da imajo kače svojega kralja in kraljico (2008, 139).

težja naloga, kajti v človeški rod je vcepljeno neznanje o kačah kot bitjih, ki žive neodvisno od človeka ter prenos človeških grehov na kačo. Zato je uničevanje njihovih domov, lov zaradi „ženske in moške galanterije“ ter izdelave serumov, še danes popolnoma sprejemljiva dejavnost. Le, ko je kača že na robu izumrtja, se sproži akcija za zaščito, zaradi biodiverzitete in ne zaradi obstoja nje same (Visković 2009, 256–269).

V slovenskem izročilu pa je še cela vrsta pregovorov, frazeologemov, ki kljub temu, da so neustrezni, še vedno močno zaznamujejo odnos človeka do kače, ki je večinoma danes še vedno negativen, npr. : „zvijati se kot kača, plaziti se kot kača; sikati kot kača; biti kača – ženska označitev; jara kača – spomladanska huda kača; razkačiti, razjeziti; kogar je pičila kača, se boji zvite vrvi.“ Modras in gad imata v izročilu pomembno vlogo kot predstavnika vrste in sicer splošni izraz za kačo kot vrsto lahko zamenja izraz za specifičnega predstavnika kač: „gledati kot modras; sikati kot modras.“ Gad pa je velikokrat uporabljen kot: „to je gadja zalega; gadji rod; gadje gnezdo v smislu pejorativne oznake človeške skupnosti; s tujo roko je lahko gade loviti“ (Keber 1998, 31–54).⁷

V slovenski ljudski pesemski tradiciji žal živali tako ali tako niso, razen v živalskih pripovednih pesmih, protagonisti ali subjekti pesmi. Odnosi med človekom in živaljo so enosmerni, antropocentrizem je v ospredju. V ljudski ljubezenski pesmi z naslovom Kod hodi moj par (Š 1023,⁸ odlomek) je celo kači omogočeno, da ima svojega ljubezenskega partnerja, človek pa ga ne najde. Povedna je tematizacija kačjega življenjskega prostora (živi v luknjah), kar pomeni, da se še najbolj „zavrženo“ bitje lahko „pari“:

Kače po luknjah se vlačijo
vsaka že ima svoj par.
Jaz pa uboga revna stvar,
Bog ve, gde hodi moj par!

Kača je redko v središču pesmi, če pa že, je večinoma negativno konotirana ali pa je le sredstvo preporoda človeka v bajeslovnih pesmih, ko gre za uročitev človeka v kačo in rešitev iz te uročitve s pomočjo nadnaravnih sil ali spretnosti in bistrumnosti tistega/tiste, ki je pripravljen/a reševati ukletega

⁷ Avtor te knjige je sam imel v mladosti bližnje srečanje s kačo, ki je zasikala v shrambi ob mleku in prestrašila njegovo mater, in žal je bilo to srečanje bilo pogubno za kačo, ki ji je, kot je sam dejal: „pritisnil gada ob steno in mu zdrobil glavo“ (Keber 1998, 31). Kljub temu, da avtor na koncu prispevka trdi, da je kača zelo pomemben del živalskega sveta, pa je njegovo dejanje pokazalo na t.i. specizem, na to, da ni nič narobe, če se jo ubije, saj nima enakega statusa kot človek, kar pa je prevladujoče mnenje še danes.

⁸ Š = kratica za Štrekljevo zbirko *Slovenske narodne pesmi*, številka pa označuje tip pesmi in varianto.

mladeniča, mladenko (kraljeviča, kraljično) iz kačje kože nazaj v človeško podobo. Prvi primer je ponarodela pripovedna pesem Zakleta princeza:⁹

Milan je mesto laško, po celem svetu znan,
tam puntajo se Lahi, neokretno noč in dan.

Nedaleč tu od mesta, je stal mogočen grad,
k' ma hraste u razpadu, ki gospoduje ga.

In notri je živela mogočna vsa gospa,
k' je 'mela hčerko mlado, k' je edina je bila.

Ko nekega popoldne gospej po volj ni b'lo,
pa prosi hčerka mater, pa prosi jo lepo:

„Mi dovolite, mati, da grem sprehajat se,
malo muditi hočem, takoj vrniti se.“

Razkačena zdaj mati na hčerko zarohni,
glej, čudo, glej neznano, se v kačo spremeni.

O, prej prelepa deva ostudna kača zdaj,
rešenja pričakuje za čast in vekomaj.

Ko nekega popoldne sprehaja se mlad vojak,
pa skor do grada pride, skor zvrnil se je vznak.

Zagleda tam razpoku, vo bloku dvojih skal,
prečudno kačjo glavo, da se je skoraj zbal.

Pregovori mu kača, tele besede mu,
ki noč in dan pri srcu ne daja ji miru:

„Mi nosil vsako jutro, oj, mleka toplega,
ko leto bo preteklo za trud ti bom plačala.“

Vojak marljivo mleko ga j' nosil vsaki dan,
ne plaši ga nevihta in človek ne zbeگان.

Ko leto je preteklo in zadnjo jutro je,
ga ni vojaka z mlekom, ki zadržuje se.

Ko drugo jutro vstane, zi mlekom tja hiti,
pa skor do grada pride, mu ta spregovori:

„Prepozno, o prepozno, mladenič prišel si,
zakaj pa včeraj mleka prinesel nisi mi.

Bi rešil princezinjo, princezinjo žalostno,
ki dala bi bogastvo in sebe za ženo.

Še smreka ni vsajena, s katere zibel bo,
ki v njej bo spalo dete, ki me rešilo bo.“

Pesem tematizira odnos mati-hči (glej Golež Kaučič 2001), ko je bila hči pravzaprav materina last in je mati lahko, če ji ni bilo po volji, uklela otroke v različne živali (navadno v ptice, prim. Golež Kaučič 1991), tokrat v kačo, kar nakazuje že izraz za jezo matere nad neubogljivim dekletom – „razkačena“ (razbesnjena), ki neposredno povzroči prenos iz človeške v „živalsko“ podo-

⁹ Avtor te ponarodele pesmi je D. H. Trnovski. Objava v *Slovenski glasnik* 1868, 47, 48. Pesem je bila leta 1999 posneta na terenu v Vipavi na Primorskem s prvim verzom Milan je mesto laško, po celem svetu znan. Iz arhiva Glasbenonarodopisnega inštituta ZRC SAZU, DAT 91, TZAP Vipava, 6.7.1999.

bo. V izročilu je urok ali kletev lahko prekinila le transcendenca, ali pogumni človek, ali nekdo, ki se bo šele rodil, ki se živalske podobe ni ustrašil in je sledil navodilom, ki jih je uročeno bitje dalo.

Drugi primer je bajeslovna balada Dekle reši v kačo ujetega kraljiča (SLP I/27/2):¹⁰

Lepa Vida je proso plela,
rano, rano pred zorjami.

Kak od konca plela proso,
stepeno je najšla roso:

„Da bi, Bog daj, mojo bilo,
kaj je nicoj tod hodilo!“

K drugem konci je perplela,
tam je najšla velko kačo.

Tam je najšla velko kačo,
velko kačo zaglavačo.

Kača mela devet repov,
devet repov, devet ključov.

Mimo vlegla gladka steza,
po joj jaše mlad študentič:

Hala, hala, mlada Vida,
vtrgaj si ti drobno šibo,

vtrgaj si ti takšno šibo,
ki za leto dni je zrasla.”

Mlada Vida vtrga šibo,
ki za leto dni je zrasla.

Ino s šiboj vujdre kačo,
kačo, kačo zaglavačo.

Kak je lahko jo vujdrila,
z repa ključe joj je zbila.

Ino kača se brž slilila,
no v kraljiča spremenila:

„Hala, hala, mlada Vida,
kaj si želila, si dobila:

Bila prosta si divica,
zdaj pa svetla boš kraljica.“

Lepa Vida s kačo (Kraljevič in Lepa Vida) obstaja tudi kot pripovedka in je zelo podobna zgornji bajeslovni baladi. Kropcejeva meni, da gre tu za odsev mita o nastanku nekega naroda (Kropce 2008, 169–170), a najbrž gre za arheptipski motiv lepe Vide, junaške deklice, ki s posebnim načinom reši kraljeviča materine kletve, ki ga je spremenila v kačo, zaradi njegove neubogljivosti. Gre tudi za motiv živalskega ženina in neveste, saj poznamo več takih pripovedk kot so Pri kači se je ženil, Začarana kača, Zmaj je postal. Blažičeva meni, da gre pri tej pripovedki za animalne vidike ženske spolnosti (glede na teorije B. Bettelheima in K. G. Junga ter M. L. von Franz): „Bettelheim v tem vidi motiv tabuizirane spolnosti, za katero pravi, da otrok gleda na spolnost kot na nekaj tabuiziranega. Po navadi ljubezen in vdanost junakinje preobrazi žival nazaj v človeka. Bettelheim razlaga motiv živalskega ženina z mislijo, da pravljice nagovarjajo nezavedni del duševnosti. Pravi, da je v večini zahodnih pravljic žival moškega spola in jo iz začaranosti lahko reši samo ženska, četudi v slovenski pravljici Kraljevič in Lepa Vida ni niti posrednih omemb ljubezni, ker je bila tudi ta tabuizirana“ (Blažič 2008, 50). O živalskih nevestah in ženinih govori tudi Boria Sax v svoji knjigi *The Serpent and the Swan* (1998), kjer ugotavlja, da je bil razvoj motiva oziroma ciklocvživalskih ženinov in nevest v folklori v različnih kulturah odvisen od kulturnih in klimatskih pogojev, kjer se je zgod-

¹⁰ SLP je kratica za znanstvenokritično izdajo *Slovenske ljudske pesmi* I–V, z oznako tipa, npr. 27 in variante, npr. 2.

bo pripovedovalo in prehaja od kačjega kulta v južni Evropi in Mezopotamiji vse do zahodnih držav Evrope (npr. Anglije), kjer pa jo zamenja labod in celo tjulenj (1998, 8). Kača, kot najpogostejši ženin ali nevesta, izhaja po mnenju Balajija Mundkura (*The Cult of the Serpent*, 1983) iz tega: „da je čaščenje oziroma spoštovanje kače močno prevladujoče kot kateri koli drug kult, saj ljudje reagirajo instinktivno na kačo s strahom in bojaznijo, kar je človeški odziv, ki ga delimo z drugimi primati. Verjame, da gre pri tem za moč kačjega strupa in njeno tiho približevanje, hkrati pa gre za simbol plodnosti pri kačah in simbolizacijo seksualnosti, primarnosti, magičnosti, skrivnostnosti“ (citirano po Sax 1998, 57–59).¹¹ Postati žival ni samo beg iz človeškega v živalsko, ne gre za nazadovanje, kot se zdi v zgoraj omenjenih pesmih, je poskus razumeti žival, „biti žival, torej sem“ (Derrida 2002), se preleviti v žival in se nato vrniti v človeško telo. Če bi se navezali tudi na Junga (1995), gre pri preobrazbi iz človeškega v živalsko in nazaj, tudi za razumevanje „živalske“ narave, s tem pa odpiranje človeškega pogleda na žival tako, da ta ni več spodaj, pač pa v isti ravnini kot človek, mu je enakovredna.

Kača se pojavi še v nekaterih baladah, a le v transformaciji iz človeškega v živalsko, ko je posredi kakšen neodpušljivi greh, npr. prešuštvo. V pesmi Prešuštnik in ljubica kaznovana (SLP V/264/2) se ženska lahko spremeni v kačo, če stori kakšno negativno dejanje, še posebno če iz ljubosumja prepriča ljubimca, naj svoji ženi odreže najbolj ženski atribut, prsi, kar povzroči nadnaravno kazen, mož se spremeni v kamen in ljubica v kačo (odlomek):

Ko je gospod damu prišal,
gospo je cuzke rezat šal.
Tako je rekla zdaj gospa:
„O Bog, o Bog, o velki bog,
de b me uslišal gospod Bog!
Gospod nezvest naj okamni;
srce meseno ostoji!

Naj Špelka v kačo se zmeni,
v srce pikat ga hiti!“
Le to gospa, ko zgovori,
gospod nezvesti okamni
in Špelka v kačo se zmeni,
gospoda pikati hiti.

V pesmi Sestra zastrupi sestro (Zarika in Sončica, SLP V/272/2, odlomek) je kačji strup resničen, hkrati pa metafora za ljubosumje:

Že mi skliče hlapce vse:
„Pojte loviti ribice,
k so z imenami kačice.“
Zarka kače kuhala,
Solnca jih poskušala...

„Kak je veneder to hudo,
sestra sestre ne pozna,
kačjiga ji strupa da.“

¹¹ Primerjaj še poglavje *Animal Brides and Grooms: Marriage of Person to Animal*, AT (Arne Thompson index) Motiv B 600, in *Animal Paramour*, Motiv B 610, v: Garry, El-Shamy 2005, 93–99, kjer avtorica gesla Carole G. Silver., na 96 govori o varianti „The Snake Prince/Kačji kraljevič“ iz Indije kot varianti AT 425 A, *The Monster (Animal) as Bridegroom/ Pošast (žival) kot ženin*.

V tej družinski baladi o dveh sestrah, ki sta bili ugrabljeni od turških zavojevalcev, pa ena postane žena aristokrata, druga, nespoznana pa njena služkinja, ta usodni nesporazum povzroči ljubosumje, ki privede do umora s kačjim strupom. Kaj simbolizirajo kačice, je to „vodna kača“, je res kača ali morda jegulja ali gre res za kačji strup, ali gre za vprašanje tabuizirane in prikrita spolnosti, ki naj bi jo simbolizirala prav kača? Verjetno gre na različnih nivojih za vse našteto.

Poglejmo si še slovensko pripovedno izročilo, ki v tematizaciji kače v motivnem in simbolnem pomenu zelo bogato in raznovrstno (več glej Kroepej 2008). Zanimivi sta dve verski bajki, ki na narativni način razložita nastanek imena slepec za kačo, ki živi v bližini človeških bivališč. Prva je Zakaj je slepec slep (*Kres* IV, št. 6, 1. junij 1884, 298–299; objavljeno pod naslovom Narodno blago s Štajerskega. Zapisal Josip Freunfeld):

- Ko sta Jožef in Marija bežala z detetom v Egipt so vsa bitja, rastline in drevesa, gore se umikale, da bi hitreje prispela na cilj, le slepci ne, ki so bili takrat ogromne kače, ki so videle in ju venomer zaustavljale, zato je Marija lepo pogledala gor h Bogu in ta je slepce naredil čisto majhne in slepe.

In druga bajka z naslovom: Od kdaj je slepec slep (zps. M. Majar, objava *Slavljan* 1873, št. 8, 127):

- Bog je ustvaril slepca videčega kot druge živali. Ko pa je slepec videl, da so druge kača človeka lahko s svojim strupom umorile, je tudi sam se začel hvaliti, kako bo tudi on človeka prebodel in skozi njega skočil. Zato ga je bog naredil slepega, da ne bi postal tako hud.

Tako so razlagali nastanek enega od predstavnikov kačje vrste, ta legendni način je bil velikokrat uporabljen tudi za legendarne pripovedne pesmi.

Modras nastopa v pripovedki zapisovalca Antona Pegana: „Vsih mrzlih studencih bivajo modrasi, oni store, da voda ni gorka. Ako ni v studencu modrasa, ni mrzel. Toda preden modras v studenec zleze, pusti strup zunaj na kaki skali, zato tudi modrasi v vodi ne vpičijo.“ To je pomenilo da so si ljudje po svoje razlagali, da v vodi modras ne ugrizne (Modrasi, ŠZ 8/63, Arhiv ISN ZRC SAZU, v: Kroepej 2008, 188). Po Šmitku namreč kače stražijo vodo – čredo – zaklad, tudi čudežno zlato jabolko, ki zagotavlja imetniku blagostanje, odsev je morda v pesmi Š 5183 (Bela krajina), ki govori o zlatem jabolku (1998, 116).

Kače so žal uporabljali v veri, da imajo posebno moč zdravljenja, npr. proti revmi, z obrazci in uroki so poskušali pomagati ljudem, ki jih je pičila kača, zato so mnoge kače skoraj izumrle, ker so jih pobijali iz iracionalnega strahu. Kača je bila lahko človeku „nevarna“ zaradi svojega strupenega ugriza, zato poznamo kar nekaj slovenskih zagovornih obrazcev proti kačjemu ugrizu in nekaj otroških ritmiziranih besedil, npr. Otroci jo pojejo, ko jedo za veliko noč koromač (*Kras*), Š 7851 (Gorjansko, Klanec):

Jej, jej, jej koromač,
da te ne piči pisan kač!

Ljudje so verjeli, da se pred kačami lahko ubranijo s posebnim ritualnim postopkom: „Okoli Logatca pa mora butaro (na cvetno nedeljo, op. avt.), ko jo prinese iz cerkve, vleči okoli gospodarskih poslopij, tako se – kakor pravijo – nobena kača ne bo približala hiši” (Kuret I, 1989, 138).

V slovenskem ljudskem pripovedništvu je veliko ljudskih pripovedk, pravljič, povedk in bajk z živalmi, mnogo je povedk, kjer se srečujeta človek in žival v različnih vlogah in razmerjih, tudi ko se srečata človek in kača. Nekje je človek tisti, ki je živalim nadrejen, ponekod spet človeku žival pomaga, ali ga celo rešuje iz težkih zagat. A mnogokrat je prav pravljlični vidik tisti, ki omogoča, da ima ne-človeška subjektiviteta drugačno razmerje v odnosu do človeške. V slovenski zakladnici pregovorov je nešteto rekov in pregovorov, frazeologemov o kači, npr. „greti, rediti kačo na prsih“, ki je sveda vseevropski frazeologem v smislu, gojiti, varovati nekoga, izkazati dobroto nekemu, ki te nato izda, izhaja iz Ezopove basni o kači, ki je zmrzovala in jo nato človek vzame, da bi se pogrela na njegovih prsih in ga nato, ko se ogreje smrtno ugrizne (piči). In prav iz tega izhaja tudi naslednja pripoved, iz leta 1819 znana zgodba z naslovom *Mož in kača/Der Mensch und die Schlange*, objavljena v *Illyrisches Blatt* 1/11 (12.3.1819), 42–43 in pripoveduje:

- „Neki mož najde zmrznjeno kačo in jo iz usmiljenja da v torbo. Ko torbo odpre, skoči kača ven in ga hoče umoriti, češ da je pri ljudeh taka navada, da dobro plačujejo s hudim. Po dolgem pregovarjanju privoli, da bo prva žival, ki jo bosta srečala, razsodnik. Mimo pride vol in da prav kači, češ da ga gospodar zdaj, ko je star, pusti stradati. Mimo pride lisica in, ko sliši zgodbo, izjavi, da ne more verjeti, da bi lahko šla kača v torbo, ki meri samo en čevlj, medtem ko jih ima kača tri. Da bi ji dokazala, skoči kača v torbo, mož pa torbo zaveže in kačo po lisičinem nasvetu umori“ (Krojej 2007, 123).¹²

V tej basenski zgodbi z nedvoumnim naukom in značajsko karakterizacijo človeka, ki je po naravi hudoben in je empatija bolj redkost kot pravilo, živalska subjektiviteta v podobi lisice, ki je „zvita zver“, in s tem, ko človeku pomaga, absurdno potrdi njegovo zlo naravo. Ne-človeška subjektiviteta je podrejena stereotipnim podobam, ki jih ima človek do posameznih vrst živali, torej je srečevanje človeka z njimi že a priori tragično za žival.

Da je otrok imel vedno posebno razmerje do živali, brez bojazni in kulturnih predsodkov, je znano in to prikazuje tudi več pripovedk o beli kači,

¹² Prim. ATU 155: Kača vrnjena v ujetništvo – Nehvaležnost je plačilo sveta. Ezopova basen (Perry 1965, 558, no. 640, 560, 640a); Krohn 1891, 38-0; BP II, 240. Objave: *Vedež* 2/24 (14.5.1849), 187 – Kmetič reši kačo iz jame, kača pa ga hoče umoriti, češ da tudi svet tako povračuje; zps. Jernej Ciringar, Kosi 1893, 64–67; F. Osojski, objava: *Angeljček* 1902, 44–45. Katalog pravljič ISN v nastajanju, avtorica in urednica Monika Krozej. Zgodbo je iz predolgega izvornika povzela avtorica članka.

ki so bodisi negativne do kače bodisi pa kačo nazadnje sprjemejo kot izvir sreče, koristi. Kača je bila varuhinja zakladov kot atribut rodovitnosti, bila je varuhinja stanovanjskih hiš (hišna bela kača s krono), npr. Pripovedka o kačji kraljici, ki pušča svojo krono na obrežju, a če bi jo kdo vzel bi zbrala vse kače v napad (Kropej 2008, 167).¹³ V pripovedi *Od bele kače* (Podbrezje, zps. J. Novak; Objava: *Slovenski glasnik* 2/7, 1.10.1858, 112–113) pa je ravnanje z belo kačo s kronico že drugačno:

- Bila je kmetica in imela je majhne otroke, ker je hodila na delo na polje, je morala puščati otroke same doma, zato jim je v skledo nalila mleka, da ne bi bili lačni. Vedno so vse pojedli, zato jih je hvalila, a so ji dejali, da mleko delijo z lepim ptičkom. Ker jo je zanimalo, kdo je bitje, ki je z njenimi otroki, se je skrila in ugotovila, da je to bela kača s krono, ki se je zvila najmlajšemu otroku v naročje, nato pa odložila krono in se zgubila v luknjo. Mati se za otroke ustraši, zato skoči v vežo, spravi otroke na varno in pobere krono, ki jo da v skrinjo, ki je nato polna blaga. Kamor koli so dali kronico, tam je bilo veliko blaga. „Imeli so kronico tako dolgo, dokler je bil pr hiši tisti rod, ki je z belo kačo prijazno in lepo ravnal.“¹⁴

Izdvojiti je treba izrazito pozitivno gledanje na kačo in ne iz koristi, pač pa le zaradi upoštevanja kače kot bitja, ki lahko sobiva s človekom, še več, ki lahko človeku celo prinese srečo, če je v njegovi bližini. Gre za instinktivno dožemanje harmonije vsega živega in neživega, kjer nič ni odveč. Rezijansko ljudsko izročilo je tako v pesmih kot v pripovedih naravo, živali antropomorfiziralo v pozitivnem smislu, ta majhna dolina in skupnost slovenske manjšine v Italiji je prav skozi izročilo lahko uresničevalo svojo nacionalno zavest, močna povezanost z naravnim okoljem, ko se gore med seboj pogovarjata, ta animizem, mitologiziranje narave in živali, je dalo toliko zgodb o živalih. V Reziji je še vedno ohranjeno verovanje, da v kačah prebivajo umrle duše in se jih zato ne sme ubijati, saj so vsa bitja, tako živali, rastline in kami gore s prebivalci organsko povezani. Kropejeva navaja, „da naj bi v Reziji in na Furlanskem bilo

¹³ V pripovedi *Otrok in kača* (ATU 285, povezava ATU Krona kače kraljice. Gottschalk Hollen, *Sermonium opus* (I, 51F); BP II, 459–461) je kratka razlaga naslednja: „Otrok si deli mleko s kačo. Ko mati to vidi, se ustraši za otroka in kačo ubije. Kmalu zatem otrok zbolí in umre.“ Arhiv Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU, nastajajoči katalog pravljič, avtorica in urednica Monika Kropej.

¹⁴ Podobno vsebino imajo naslednje pripovedi: *Ož* (gož), ATU 285, *Mož kači mleko nosil* – Valjavec, *Kres* 5/1885, 348–349; *Kače, Krona kače kraljice; Kačja kraljica in grofovska deklica, Pastiričič in kača* – Rezija, *Mož in oškodovana kača* 285A: *Kačo hranijo z mlekom in prinaša srečo k hiši*. Ko jo ubijejo ali ji hočejo vzeti krono, jih doleti nesreča – *Ezopova basen* (Perry 1965, 429, 51), drugi del je dokumentiran v indijski *Pančatantri* III, 5; BP II, 46.; *Pripovedka o beli kači, Kačja kraljica; kačja kraljica in deček*. ATU 285 B – *Kačo spravimo iz telesa: Mož spi pod drevesom z odprtimi usti in kača se splazi v njegovo telo*. Kačo spravimo ven s pomočjo mleka, ki ga nastavijo. *Kača v deklčinem telesu* – *Bela krajina*, Janko Barle, *Dom in svet* 11/1898, 59. Podatki so iz nastajajočega kataloga pravljič ISN ZRC SAZU, avtorica in urednica Monika Kropej.

izpričano verovanje, da človek ne sme ubiti velike črne kače – v furlanščini inj-cjesine, v rezijanščini linčeža – če jo sreča na poti, kajti v njej biva duh umrlega. „Ne ubijajte kač, je rekla stara mam v Reziji“, „to so dušice!“ V furlanščini je razširjen rek: „Pusti kačo, naj gre po polju“ (2008, 171–172). V zgodbi Linčeža je kača, ki prinaša srečo, je tematiziran pomen kače linčeže, kajti verjeli so, da če jo imajo v bližini hiše, je to pomenilo imeti bogastvo. Ljudje so ji dajali mleko, ko je zašla v hlev in skrbeli zanjo, saj so vedeli, da bo njen prihod pomenil, da bodo krave imele veliko mleka (Kropej 2008, 172).

Kače so nastopile v verovanju ljudi kot kazni za grehe, le izganjalci kač – ljudje s posebnimi sposobnostmi in kasneje svetniki, npr. Sv. Jurij in sv. Marjeta, so bili poklicani, da so izgnali kače iz teritorija. Namesto kač je bil v zli podobi velikokrat tudi zmaj.

Zmaj je izmed bajeslovnih bitij najbolj znana in splošno sprejeta pravljica žival. V evropski kulturni tradiciji so večinoma zle pošasti, so pa kitajski in japonski prinašalci blaginje in sreče. V evropskem prostoru je simbolika zmaja zelo raznolika, krilati plazilec pa je tudi zamenjevan s kačo, saj je grška beseda drakon pomenila tako zmaja kot kačo (več glej Germ 2006, 225–229 in (Chevalier, Gheerbrant 1995, 205–214). Poimenovanje zmaj je vseslovansko oziroma praslovansko, soroden je z poimenovanjem zmija (kača), oba pa sta tabuistični poimenovanji za „zemeljski, tak, ki se plazi po zemlji“ (prim. Visković 2009). Zmaj je konglomerat ptiča, kače in kuščarja. Na Slovenskem je kar nekaj pripovedk o njem, npr. Vrhniški zmaj pri Lintvernu pod Zaplano, Pozoj, Zmaj v jezeru pri Solčavi, Kako lahko nastane zmaj (glej Kropej 2008, 176–186). Zmaji so lahko premagani, lahko jih odganjajo, najbolj znan zmaj je ljubljanski (pripoved Ljubljanski zmaj in Argonavti), ki je v grbu Ljubljane, skupaj z sv. Jurijem, zavetnikom Ljubljane.

V slovenski pripovedi tudi varuje zaklad, npr. zlati rogovi Zlatoroga so bili ključ do zlata v gori Bogatin, ki ga čuva stoglavni zmaj (Keber 1998, 323).

Motiv zmaja, ki ugrablja človeške žrtve, večinoma device, ki jih nato rešujejo junaki ali svetniki vitezi, ima na zahodu svoj izvor v mitu o Andromedi, čeprav Thompson meni, da je zelo razširjena tema evropskih pripovedk pincesa, ki jo pred zmajem reši junak, ni nujno izšla iz zgodbe o Perzeju in Andromedi, a je gotovo analogična (1977, 279 po Garry, El-Shamy 2005, 75). Je centralni pripovedni tip z naslovom *The Dragon Slayer* (AT 300) v Evropi ter po mnenju Thompsona in Rankeja ena najbolj starih zgodb v evropski tradiciji in verjetno izvira iz Francije (Thompson 1977, 24–31). Eden najbolj znanih motivov v krščanski ikonografiji in literaturi (12. poglavje Razodetja) je boj nadangela Mihaela z apokaliptičnim zmajem (Germ 2006, 226), drugi pa je boj sv. Jurija s krilatim zmajem, ki zahteva kraljevo hčer, in je bil populariziran v 13. stoletju s hagiografskim delom *Legenda Aurea* Jacopa da Varezze. Poleg nadangela Mihaela in sv. Jurija pa zmaja premagata še sv. Margareta iz Antiohije in sv. Marta (prim. Visković 2009, 266; Keber 1998, 320). Zmaj kot arhetipni simbol, je po Jungu kolektivni spomin na

prazgodovinske živali, npr. dinozavri, je mitska žival in jo seveda najdemo v pesemski in pripovedni folklori. Zmaj je v ljudski pesmi neka „divja kaotična realiteta“, je včasih čaščena kot izvor vsega živega. Goljevščkova meni, da: „ljudski pripripovedni pesmi je dvakrat ponižana: prvič je njena mnogopomenskost zvedena na uničenje in smrt, torej na zlo, drugič pa je zvezana, ukročena in postavljena v službo Reda in Dobrega“ (Goljevšček 1982, 105). V slovenski ljudski pesmi se zmaj imenuje tudi lintvern, lintvor, kar izhaja iz nemškega izraza Lindwurm. Arhaični izraz je tudi pozoj, ki lahko pomeni tudi pošast.¹⁵ Šmitek ugotavlja, da so Slovenci poznali vodne duhove in če je kdo vrgel kamen v gorsko jezero ali v globoko jamo, je povzročil maščevanje „povodnega moža“ ali „Zmaja“ v obliki neurja. Slovensko ljudsko izročilo pripoveduje tudi o poplavah, ki jih je povzročil zmaj, živeč v jezeru znotraj gore, in uničil človeška naselja (Šmitek 2008, 141). Simbolno¹⁶ je zmaj pomenil utelesitev zla, strašnosti, krutosti, ponavadi je povezan z arhetipnim simbolom junaka, ki ga premaga, npr. v bajeslovni baladi *Pred zmajem rešeno dekle SLP I/22/1*, kjer je premagan po načelih višjega reda, junak (sv. Jurij) ga uniči oziroma nauči zmajevo žrtev, kako ravnati z njim, da ga bo lahko ukrotila in sicer tako, da naj bi čezenj naredila sveti križ, da bo postal krotek in ponižen.

Tu mi stoji, stoji beli grad,
pod gradam globoko jezero,
po jezeru plava čudna zver,
pa je z imenam hudi zmij.
Ko je pojedel živino vso,
je zdaj na ljudi vrsta prišla,
narpred na gospoda mladiga.
Tak je rekla žlahtna gospa:

„Kaj ti pravim, žlahtni gospod!
Oh škoda je mene, škoda tebe.
tudi je škoda mojih otrok,
le mu dajva Marjetico,
Marjetico, božjo služabnico,
Marjetice nič škoda ni.“...

V tej pesmi je nadčutno, transcendentno tisto, kar pomaga žrtvi k rešitvi – v ljudski pesmi je to krščanski Bog, njegov odposlanec sv. Jurij, Marjetica kot žrtev pa „božja služabnica“, kasneje svetnica v krščanski religiji. Zmaj je torej utelešeno „zlo“ – spomin na prazacetek človeštva, ki je gotovo v tej ogromni vitaliteti videlo neposredno nevarnost, ogroženost. Pesem je ohranila sledove obrednega žrtvovanja, saj so v arhaičnih družbah žrtvovali stvari, živali, ljudi



Fig 1. Boj z zmajem. Panjska končnica, št. 171, SEM, inv. št. 2355. Objava: Gorazd Makarovič, Bojana Rogelj Škafar, *Poslikane panjske končnice*. Zbirka Slovenskega etnografskega muzeja, Ljubljana, 2000, 622.

¹⁵ Staroslovenski izraz za zmaja je bil tudi premog (Valvazor), ker je bil prvotno premog za zdravilne namene znan že v 17. stoletju kot zmajevo kri – sanguis draconis (Keber 1998, 320).

¹⁶ Več o splošni simboliki zmaja glej Chevalier, Gheerbrant 1995, 705–707.

nadnaravnim silam (bogovom...), da so jih pomirili. Goljevščkova trdi: „da so dekleta po svojem izvoru obredne žrtve, potrebne za izmiritev (poroko, zakon) zemskega in podzemskega, ki šele omogoča življenje“ (Goljevšček 1982, 106).

O škorpijonu slovenska folklorja bolj ali manj molči, ker ga je na Slovenskem težko srečati, čeprav naj bi živel po celotni Sloveniji. Le tu in tam najdemo kakšno verovanje, pesemskega in pripovednega izročila pa skoraj ni. V *Slovenskem Gospodarju* (1929, 63, št. 21, 5, 22. maja) beremo „krivo vero o živalih: „Vera v škorpijonov samomor in zdravilno moč njegovega strupa je med priprostim slovenskim narodom že poznana“. Primerjava z živaljo, ki ni domača žival, in velja za nevarno, je v pesmi z naslovom Fantje so goljufivi kot škorpijoni, Š 1416 (iz Frama na Štajerskem):

Kar sem kolj pisal,
nesem prav pisal,
Aube, aube, kaka le zver!
To je prigliha,
mladih fantičov,
kteri no zauber dekle ima!

Škorpjonu sem pisal,
nesem prav pisal.
Z repom pomegne,
s škarjami prejme,
z gobcom veliko ljudi umori,
z rokmi jo grabi,
z ustmi ji pravi,
v serci lažnive misli ima.

Pesem vsebuje zooformizem, kar pomeni, da živalske lastnosti prenaša na človeka in sicer tiste, za katere verjame, da so resnično tipične. In sicer, da je fant goljufiv, premeten kot škorpijon. Ker je človek menil, da škorpijon nevaren tudi v paritvenem plesu, je to nevarnost prenesel na fanta, ki zvabi dekle v lažnivo ljubezensko zvezo in jo nato zapusti, kot naj bi to po koncu parjenja stori tudi škorpijon.

Kača (zmaj) in škorpijon v sodobni slovenski poeziji ali postmoderna žival

V sodobni slovenski poeziji, ki s svojimi tremi predstavniki posmoderne kot so Dane Zajc, Gregor Strniša in Svetlana Makarovič, kaže na drugačno razumevanje živali kot folklorja. Razumevanje živali, ki ni več objekt/žival človeške zgodovine, kjer po mnenju postmodernizma začenja naseljevati enak prostor izven zgodovine, tako kot ga je človek že, in kjer se stare hierarhije začenjajo rušiti (Jones 2007, 243). V „The Meaning of the Snake“ Roy Willis poskuša slediti tradicionalnemu simbolizmu moderne živali do kartezijske delitve živega bitja na pamet/duh proti materija/telo. Pred Descartom je veljalo, da je Bog dal človeku nadvlado nad „nižjimi“ živalmi (1990, 247–248). Descartes sicer res meni, da je človek tudi žival, iz materije, neke vrste stroj, a z racionalnim umom. Živali v kartezijskem svetu nimajo razuma, so brez duše in so zato podvržene človeku. In ta kartezijska miselnost je navzoča tudi v moderni kulturi. V 20. stoletju se je začela krepiti t.i. odgovornost do živali in vprašanja o odnosih med človekom in živaljo kot „kulturno izrinjeno“

(Zapf 2002), narava se je začela reprezentirati kot nehistorična, nehierarhična in nesimbolična. Živali kot metafore za človeške lastnosti so bile zamenjane s reprezentacijo živali kot enakovrednih partnerjev v „meaning-making“, čeprav včasih s presenečenji v rezultiranem pomenu (Jones 2007, 243). Stare paradigme razumevanja sveta niso več zadostne. In to lahko vidimo tudi v sodobni slovenski poeziji, kjer sicer lahko še vedno opazujemo „stare“ metafore kače in škorpijona, a se jim pritikajo tudi novi pomeni, nova pojmovanja kače in škorpijona kot subjektov samih po sebi oziroma kot tistega Drugega (Levinas 1969), ki je bivajoč ne glede na človeško navzočnost ali nenavzočnost. Ali kot meni Kernev Štrajnova: „S tem ko zaznavamo žival v njeni živalskosti, tudi svet zaznavamo drugače, ne več antropocentrično. Upodobljeno žival razumemo tudi kot način ustvarjanja novih načinov percepcije, tistih, ki literaturo odpirajo zunajtekstni realnosti“ (Kernev Štrajn 2007, 48).

Dane Zajc v svoji poeziji postavi modrase v obmorski svet, jih označi z negativnimi pridevki (ostudni, mrzli). Ti prilezejo spod kamenja in so metafore za zlo, ki se naseli v človeku, zato naj bi modrasi opravljali delo uničenja srca, strastistrasti. Naj bi se naselili tja, kjer je toplota, dobrota in ljubezen in zviti v klobčič v srcu zamenjali človeško srce s svojim hladnim kačjim telesom. Zajc metaforično uporablja modrase, ki mu seveda ne pomenijo resničnih živali, ne samostojnih subjektov, temveč metaforično žival, ki s svojimi tradicionalnimi simbolnimi pomeni le označuje človeško osamljenost in praznoto.

Dane Zajc, *Modrasi*, V *belo*, 2008, 50, 51:

Na neki zapuščeni obali,
kjer se pogovarjata pesek in veter
o neskončnosti,
so prilezli modrasi,
spod kamenja,
mrzli in ostudni
in legli na srce.
Rekel sem modrasom,
lačnim toplote:
Pijte kri.
Saj kaj bi s krvjo.
Kaj bi z rekami strasti.
Ko se ne morejo nikamor zliti,
se davijo v jezovih razuma.
In žrite srce.
odveč mi je moje srce.
Odveč mi je,
ko se raztaplja v ledu,
kot se raztapljajo jokajoče zvezde
v reki.

Požrite srce.
In zvijte se v mrzel klobčič
v votlini mojih prsi,
da ne bom več gledal,
kako jočejo zvezde
iz tolmunov
in kako hrepenijo po svetlih stopinjah,
ki so jih pustile
v modrem žametu neba.
Požrite srce
in lokajte vročo kri,
mrzli ostudni modrasi.
Vse je dovoljeno
na pusti obali,
kjer se pogovarjata pesek in veter
o neskončnosti,
le srce si je treba iztrgati
in ga zagnati v lačne kače gobce.

V pesmi *Gadje* so gadi navzoči ob košnji (v preteklosti so nanje kosci res velikokrat naleteli ob košnjah), spet so v vlogi metafore za zlo, ki je vedno neke navzoče v človeku in kar pesnik simbolizira s sikanjem, kot oglašanjem kač, ki pa prihaja iz človeških ust.

Gadje, V belo, 2008, 393:

Kako se sušiš,
kako si obseden, kako
samemu sebi nisi kos,
kosec oberočni.

Ne upaš se ozreti,
nočeš se videti osvetljenega
s sramotnim ognjem, v katerem
gorijo
pokošeni travniki.

Gadje so na tvojem ležišču,
sprijeni in sprijeti za čas, ko se zbudiš
sredi noči, nedolžen od spanja,
brez spomina na sanje: čiste oči, ki se
odprejo.

A že jo vrtijo v krogu, nedolžnost,
jo že cefrajo *gadje*,
že polnijo prostor s sikanjem.
Iz tvojih ust.
skoz tvoje zobe.

Zajc pa se nato iz metaforičnega podobja ozre na škorpijona kot na nečloveško subjektiviteto in upesni njihovo naravno podobo in bit, njegov pogled na žival je izjemno naklonjen, občuduje njihovo nprav, jih primerja s človekom – so brezdomci, ki imajo to lastnost, da ob nevarnosti lahko s pikom v lasten rep, uničijo samega sebe, kar pesnik spretno prikaže na koncu pesmi.

Škorpijoni, V belo, 2008, 564, 565:

samotarji so
svetloba jih boli
hranijo se z žagovino mraka
živijo v stolpih iz črvojedine

brezdomci so
stisnjeni pod kamni
v razpokah špranjah
sprešani od teže
ki se vali čeznje

Včasih švignejo gor v tišino
gor gor v mraz
včasih jim bela kri drhti v
pesmi brez glasu
Na vršičkih samote
tam pod dežjem noči
se vzpnejo in zakličejo klic
tišinast

izdrugega srca jim odgovori drug klic
potem cvetejo klici
v razkosanih globočinah
globoko dol pod črnim nebom
hitro se prižigajo
hitro odcvetajo

živijo z želom
namerjenim v lastno srce

Gregor Strniša se tudi deklarativno odmika od atopocentrizma in pravi, da da je umetnost že od nekdaj „vedela, da so vse reči na svetu enako pomembne...“ in da so vse reči med seboj organsko povezane (Strniša 2007, 562–563). Zato v razpravi z naslovom *Relativnostna pesnitev* zapiše, da poezija tudi glede živali in vsakega najmanjšega bitja na Zemlji razpira širše

dimenzije, močnejše ontološke razsežnosti: „Golob v pesmi ni ptica sploh, še manj žival kot žival, torej predstavnik ali prisposodba vsega ptičjega ali živalskega sveta, ampak je, ravno nasprotno, ne samo isti kot golob na strehi, ampak še bolj, bolj golob od goloba v zraku ali v ornitološki razpravi. V golobu v pesmi je bistvo goloba povečano” (2007, 602). Gregor Strniša bi lahko tudi veljal za ekokritičnega ustvarjalca, saj ustvarja novo poetsko maso, kar je podobno razmišljanju ekokritika Rueckerta, ki pravi, da: „Nakopičena energija poezije vpliva na ustvarjanje in družbo“ (1996, 111). Tako je estetsko bistvo kače povečano v njegovi pesmi Kači, h kateri se obrača kot k samostojnemu subjektu, neodvisnemu od človeškega sveta, namesto človeka, je sopotnik v pesmi pav. Opiše jo tako, da jo lahko prepoznamo kot modrasa ali goža, je nečloveška subjektiviteta, ki sanja in je sama sebi zadostna. Z ubeseditvijo kače je ekocentrično in ne antropocentrično naravnano. Kača ni ne gnusni, ne zli lik je živalski subjekt, ki obstaja in biva in uresničuje svoje življenjsko poslanstvo.

Kača, *Zbrane pesmi*, 2007, 39:

Težka in temna, kakor meč
obdan od pisanih zastav,
leži na gredi sredi rož.
Nekje za drevjem kliče pav.

Sanja. In sanje so kot stolp
iz tisoč gladkih, sivih kamnov,
prazen – sam sebi cilj in vzrok.
Nekje za drevjem klic dveh pavov.

Že dolgo spi. V njenih očeh
počiva luč, brez senc in barv,
kakor na dnu globokih rek.
Za drevjem pav odpeva pavu.

Svetlana Makarovič je pesnica, ki sodi med aktivne borke za pravice živali, hkrati pa v svojih pesmih tematizira najrazličnejše živali, njen živalski slovar je zelo raznovrsten. Empatija do živali jo uvršča med avtorice literarne animalistike (Marjanić 2006, 175), ali literarne ekologije (Meeker 1974). Njena poezija bi lahko bila model literature kot imaginativni protidiskurz (Zapf 2002, 63–66). Njena metaforična žival je kača, je hkrati pripodoba in realiteta, npr. v pesmi Kača je njena pesniška podoba kače izjemna, je vitka kraljica, nikjer nobenega gnusa, le občudovanje nad živaljo, ki ima v sebi moč strupa, ki črpa toploto sonca, ima neizmerno moč prilagajanja na naravne pogoje, ki jo jeseni porinejo v mirovanje, skoraj skoraj smrt. Takoj naslednjic že prerodi v poletnem soncu, ki pa je ne použije, čeprav pravi pesnica, da na „kamniti groblji pleše smrt“, njeno vračanje v temo je nujno, a je sonce tisto, ki jo vsakič privabi na plano. Antropomorfnost pesničinega pogleda na žival, ki v sebi nosi obrambni strup, je način, kako osvestiti bralca, da so tradicionalni pogledi in simbolika kač preseženi, da je pred nami subjekt, ki živi v svojem prostoru in zahteva od človeka, da ta živalski subjekt občuduje, še bolj pa, da ga pusti bivati v miru.

Kresna noč 1968, 17–19; *Bo žrl, bo žrt* 1998, 16–17):

I

Kot žlahten ogenj
plameni v njej strup.
Med žarečim kamenjem se vije
mrzla, vitka kraljica.
Zlekne se soncu v dlan
in se mu zastrmi v obraz.
Ubije vsako senco,
ki pade čez njeno čisto telo.
Hoče biti zlato okostje,
ko se vrne jesen.

II

Nerada se vrača v temo.
V sanjah pleše
počasne, žalostne plese,
njena senca je zlata v temi.
Zelen in svetel
plameni v njej strup.
Na njenem obrazu ni krinke.
Vsaka noč ji pokaže strašno ogledalo.
Vsaka noč ji vtisne črno verigo v njen
hrbet.
Vsako noč ždi, črna, težka v vlažnem
pesku
in čaka daljnega sonca.
Vse bolj grenak je njen ploščati smehljaj.

III

Na kamniti groblji je plesala
srdit smrtni ples.
Sonce je odmikalo dlani.
Med trave je dahnil september.
Vzpela se je kot meč in
omahnila.
Hotela je biti zlato okostje,
ko se vrne jesen.
Jeseni pa je bila
le ožgana veja v motnem zraku.
Nikoli je do kraja
ne použijejo zublji poletja.

V drugi pesmi, ki ima prav tako naslov *Kača*, pa je *kača* prispodoba nje same, samotne in drugačne, ki je živa in samozadostna in ne potrebuje *Dругега*. Še posebno pa ji ni treba biti del črede, množice, ki takoj stre *kačjo* glavo in se nato kot tista množica, ki je obsodila *Kristusa* na križ in ga sedaj prihuljeno moli, znaša nad drugačnimi, samotnimi, ženskami.

Kača, *Samost* 2002, bibliofilska izdaja v 100 izvodih (34), 158:

Dva nista dvakrat po en sam.
Dva nista več. Sta dvakrat manj.
Ta množica, ki se smehlja,
ta množica, ki kamenja,
ta množica po dva in dva
v kotlih hudičevega svaštva,
v gnezdih samičjega sovraštva,
v nabreklih plodnicah žena.
In gledaš zemljo in nebo -
znabiti pa le ni tako,

a vidiš s kačjimi očmi,
kako se plazi in preži,
se tare, gnete in grozi,
glej kačo, zgrabi, stri, ubij -
in spet se huli, zemljo grize
in prosi za drobtine z mize
in moli in se zahvaljuje
ta množica, ta množica,
ki je kričala križaj ga!

Sklep

V slovenski folklori in literaturi najdemo vsaj dva vidika pogleda človeka na kačo (zmaja) in škorpijona in to sta negativni in pozitivni, od katerih prevladuje negativni antropocentrični nad pozitivnim eko- ali bio-centričnim, nasploh pa je najbolj v ospredju utilitarni odnos do obeh predstavnikov živalskih vrst. Pozicije med človekom in kačo (zmajem) škorpijonom kot ne-človeškimi subjektivitetami so v ljudskih pesmih, pripovedkah, pregovorih, in rekih in šegah hierarhične in prevladujoče razmerje je ekonomsko-empatično, razen tam, kjer so ljudje tesno povezani z naravo skozi animizem (verjamejo, da žival ima dušo) in je v ospredju spoštovanje vsega živega, kar nam kaže npr. folklorna tradicija Rezije. V slovenski poeziji se človekova antropocentrična naravnost že kruši, zato lahko opazujemo tudi ekološko-etična razmerja tudi v odnosih med ljudmi, kačami in škorpijoni oziroma se človek umika in prepušča mesto protagonista obema vrstama, ki razkrijeta bit in bivajoče znotraj imaginativnih prostorov posameznega ustavarjalca. To je značilno za tri predstavnike slovenske postmoderne poezije, ki spajajo poetiko z etiko in udejanjajo ekopoetiko, ali kot je Glotfeltyjeva na široko označila ekopoetiko kot raziskovanje odnosa med literaturo in fizičnim svetom (1996, XX). Tudi ob folklornem in literarnem upodabljanju kače (zmaja) in škorpijona, se moramo zavedati, da vse kar je tradicionalno, ni nujno tudi pozitivno, saj stare paradigme gledanja na kače in škorpijone, izhajajoče iz mitologij in verovanj, zahtevajo vzpostavitev novega „estetskega zrcaljenja“ življenja in bivajočega (Horkheimer, Adorno 2002, 279) in analitično kritiko antropocentrizma.

LITERATURA

- Aftandilian 2007 – Dave Aftandilian (ur.), *What are the Animals to Us*, Knoxville: University of Tennessee Press.
- Blažič 2008 – Milena Mileva Blažič, Aplikacija teorij pravlji na primeru Lepe Vide v slovenski mladinski književnosti, *Jezik in slovstvo* 53/6, 37–56.
- Cambi, Visković 1998 – Nenad Cambi, Nikola Visković (ur.), *Kulturna animalistika*, Split: Književni krug.
- Chevalier, Gheerbrant 1995 – Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Slovar simbolov*, Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Danckert 1978 – Werner Danckert, *Symbol, Metapher, Allegorie im Lied der Volker*, Vonn-Bad Godesberg: Verlag für systematische Musikwissenschaft GmbH, 1464–1476.
- Derrida 2002 – Jaques Derrida, The Animal That Therefore I am, *Critical Inquiry* 28/2, 369–418.
- Dunayer 2009 – Joan Dunayer, *Specizam. Diskriminacija na osnovi vrste*, Zagreb, Čakovac: Institut za etnologiju i folkloristiku & Dvostruka duga.
- Garry, El-Shamy 2005 – Jane Garry, Hassan El-Shamy (ur.), *Archetypes and Motifs in Folklore and Literature*, New York: Armonk.

- Germ 2006 – Tine Germ, *Simbolika živali*, Ljubljana: Založba Modrijan.
- Glotfelty 1996 – Cheryll Glotfelty, Introduction: Literary Studies in an Age of Environmental Crisis, *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*, Cheryll Glotfelty in Harold Fromm (ur.), London: Athens –The University of Georgia Press, XV–XXXVII.
- Golež Kaučič 1991 – Marjetka Golež Kaučič, Women in the Slovene folk ballad, *Gender and print culture : new perspectives on international ballad studies*, Herrera-Sobek, Maria (ur.), [Leuven]: Kommission für Volksdichtung of the Société internationale d'ethnologie et de folklore, 41–52.
- Golež Kaučič 2001 – Marjetka Golež Kaučič, Odsev pravnega položaja in življenjskih razmer žensk v slovenskih ljudskih družinskih baladah: poskus zasnove orisa ženske kot subjekta pesmi v povezavi z nosilko pesmi, *Etnolog, N. vrsta* 11=62, 157–175.
- Golež Kaučič 2005 – Marjetka Golež Kaučič, Folk song today: between function and aesthetics, *Traditiones* 34/1, 177–189.
- Goljevšček 1982 – Alenka Goljevšček, *Mit in slovenska ljudska pesem*, Ljubljana: Slovenska matica.
- Handoo 1990 – Jawarharlal Handoo, Cultural attitudes to bird and animals in folklore, *Signifying Animals. Human Meaning in the Natural World*, Roy Willis (ur.), New York: Routledge, 37–41.
- Horkheimer, Adorno 2002 – M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektika razsvetljenstva, Filozofski fragmenti*, (prev. Seta Knop, Mojca Kranjc, Rado Riha), Ljubljana: Studia humanitatis.
- Jones 2007 – Muffet Jones, Snakes and Bunnies: The postmodern Animal in the Art of Ray Johnson, *What are the Animals to Us*, Dave Aftandilian (ur.), Knoxville: University of Tennessee Press, 241–259.
- Jung 1995 – K. G. Jung, *Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroniciteta*, Maribor: Katedra.
- Keber 1998 – Janez Keber, *Živali v prisposodobah 2*, Celje: Mohorjeva družba.
- Kernev Štrajn 2007 – Jelka Kernev Štrajn, O možnosti ekokritičkega pogleda na tematizacijo „ne-človeške subjektivnosti“ v literaturi, *Primerjalna književnost* 30/1, 39–54.
- Kropej 2007 – Monika Kropej, Lisica. Njena vloga in sporočilnost v slovenskem in srednjeevropskem izročilu, *Traditiones* 36/2, 115–43.
- Kropej 2008 – Monika Kropej, *Od ajda do zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja*, Celovec: Mohorjeva družba.
- Kumer 190 – Zmaga Kumer et al. (ur.), *Slovenske ljudske pesmi I*, Ljubljana: Slovenska matica.
- Kuret 1989 – Niko Kuret, *Praznično leto Slovencev*, Ljubljana: Družina.
- Levinas 1969 – Emanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, (prev. Alphonso Lingis), Pittsburgh, Penn: Duquesne University Press.
- Makarovič 1968 – Svetlana Makarovič, *Kresna noč*, Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Makarovič 1998 – Svetlana Makarovič, *Bo žrl, bo žrt*, Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Makarovič 2002 – Svetlana Makarovič, *Samost*, Ljubljana: Samozaložba.
- Marjanič 2006 – Suzana Marjanič, Književni svjetovi s etnološkom, ekološkom i animalističkom nišom, *Narodna umjetnost* 43/2, 63–186.
- Meeker 1972 – Joseph W. Meeker, *The Comedy of Survival: Studies in Literary Ecology*, New York: Scribner's.
- Rueckert 1978 – William Rueckert, Literature and Ecology: An Experiment in Ecocriticism, *Iowa Review* 9/1, 71–86.

- Sax 1998 – Boria Sax, *The Serpent and the Swan. The Animal Bride in Folklore and Literature*, Blacksburg, Virginia: The McDonald & Woodward Publishing Company.
- Strniša 2007 – Gregor Strniša, *Zbrane pesmi*, Ljubljana: Študentska založba Beletrina.
- Šmitek 1998 – Zmago Šmitek, *Kristalna gora: Mitološko izročilo Slovencev*, Ljubljana: Forma 7.
- Šmitek 2008 – Zmago Šmitek, Paralele med indijsko in slovensko mitologijo: sledovi skupne indoevropske dediščine, *Studia mitologica Slavica* 11, 127–146.
- Štrekelj 1898-1914 – Karel Štrekelj, *Slovenske narodne pesmi I-IV*, Ljubljana: Slovenska matica.
- Thompson 1977 – Stith Thompson, *The Folktale*, Berkeley: University of California Press.
- Visković 1996 – Nikola Visković, *Životinja i čovjek. Prilog kulturnoj zoologiji*, Split: Književni krug.
- Visković 2009 – Nikola Visković, *Kulturna zoologija*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Zajc 2008 – Dane Zajc, *V belo*, Ljubljana: Študentska založba Beletrina.
- Zapf 2002 – Hubert Zapf, *Literatur als kulturelle Ökologie. Zur Kulturellen Funktion imaginativer Texte an Beispielen des amerikanischen Romans*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Zaradija Kiš, Marjanič 2007 – Antonija Zaradija Kiš, Suzana Marjanič (ur.), *Kulturni bestijarij*, Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Willis 1990 – Roy Willis (ur.), *Signifying Animals. Human Meaning in the Natural World*, New York, London: Routledge.

Marjetka Golež Kaučič

“THE BOYS ARE AS DECEITFUL AS SCORPIONS”

SNAKES AND SCORPIONS IN SLOVENIAN FOLKLOR AND POETRY

Summary

Based on theoretical folklore (folklore animalistics, zoofolkloristics), ecocritical discourse, cultural zoology, and anthropological animalistics, this article discusses both animals (snake and scorpion) as non-human subjectivities, the way they are reflected in Slovenian folk songs, storytelling, traditions, rituals and beliefs, and also in poetry of contemporary authors Gregor Strniša, Svetlana Makarovič, and Dane Zajc. The purpose of this paper is not only to present the mythic, symbolic, and metaphoric images of the snake (dragon) and scorpion, but also to recover aspect of the animal – neglected in folklore and literature – as an entity of interest in its own right, and not merely in the service of man. Hopefully, it will help redefine traditional concept of the animal in Slovenian folklore and introduce new ecocentric paradigms to the classical folklore and literary studies.

The authoress notes that Slovenian folklore and literature recognize both positive and negative aspects of the snake (dragon) and scorpion from the human point of view. The negative, anthropocentric, usually prevails over the positive eco – or biocentric one, although – in general – the best is the utilitarian attitude towards both animal species. Within Slovenian poetry the anthropocentric attitude of man has worn away, so we can observe the ecological and ethical attitude in the relations between

people, snakes, and scorpions. Man is withdrawing and leaving the protagonist role to both species, which the authors discover as present in the inner imaginative space of their own. Thus, comparing the folklore and the literary image of snake (dragon) and scorpion, we have to bear in mind that all that is traditional is not necessarily positive, since the old paradigms about snakes and scorpions (resulting from myths and beliefs) need to be modified by a new “aesthetic mirroring “of living being and life itself, and by the analytical critique of anthropocentrism.

Јован Делић*

Филолошки факултет
Београду

ОТРОВНИ ЗАДАХ ДОЊЕГ СВИЈЕТА ТАМЕ О СИМБОЛИЦИ ЗМИЈЕ И ПАЦОВА У ПРОЗИ ИВЕ АНДРИЋА

Апстракт: У раду се испитује значење доњег свијета, оличеног прије свега у пацову (лемингу) и змији, у Андрићевим „тамничким приповијеткама“ о Томи Галусу, односно у реконструисаном роману *На сунчаној страни*, и у приповијечи „Змија“. Постружник припада доњем свијету – свијету змија, пацова и таме – а Галус свијету свјетлости и сунца. Змија у истоименој приповијечи јесте вишезначан и модеран симбол са далекосежним социјалним и историјским значењским импликацијама о односу Босне и Запада.

Кључне ријечи: тамница, свјетлост, пијетао, контрастни пар, пацов, змија, Сотона, Босна, Запад, ренегат, иронија, докторска дисертација

1. Са пацовом и змијама

За општу тему која нам је задата вјероватно су најзахвалнија два Андрићева дјела, од којих прво и није сасвим, ни само Андрићево. Ријеч је о роману *На сунчаној страни* који је врло спретно реконструисала Жанета Ђукић-Перишић, а који као цјелина није овјерен Андрићевим потписом. Друго дјело је Андрићева необична и прилично загонетна, а наизглед сасвим једноставна приповијетка „Змија“.

Реконструкцију романа смо већ довољно опширно приказивали, те овдје о њој нећемо писати. Задржаћемо се само на оним моментима који могу бити релевантни за нашу тему.

* Е-mail: jovandelic.delic@gmail.com

То су, најприје, чињенице да је Андрић одиста написао „тамничке“ приповијетке које су у самој основи реконструисаног романа, и да се тема тамнице и тамновања код Андрића може пратити од пјесничке књиге *Ex Ponto* до *Проклете авлије*. О њој се готово може говорити као о густом, болном, понекад и понорном току Андрићевог стваралаштва.

Тома Галус из романа *На Дрини ћуприја* знатно је другачији од јунака приповијетке „Занос и страдање Томе Галуса“, уграђене у реконструисани роман *На сунчаној страни*. Занос је у Андрића по правилу опасна ствар. У приповједи, односно на почетку реконструисаног романа, младић је политички потпуно невин и опијен сунцем и боравком у Африци, осјећањем слободе и пуноће живота. Наглим преокретом, у само једном тренутку, занос ће се показати љутом варком љета: Галуса хапсе и он допада тамнице првога дана рата између Србије и Аустроугарске. Занесени младић, без кривице, постаје политички затвореник. Али та тамничка промоција занесењака у политичко биће мијења и самога јунака: он се из темеља преображава као лутка у лептира.

Од огромног значаја за разумијевање симболике јунака јесте његово име, потогово ако је вишезначно. Имена Андрићевих јунака често имају велику сугестивну моћ, а у вези са Томом Галусом Жанета Ђукић-Перишић наводи нека од значења.

Ријеч *тома* на арамејском значи *близанац*, што може бити протумачено као сугестија сродности, односно двојништва, аутора и његовога јунака: заједничко им је тамничко искуство, политичко одређење (националноослободилачки занос и идеје *Младе Босне*), хиперсензибилност, соларна природа, чак су и аутори првога дијела записа „Јелена жена које нема“. (Овај податак ће касније изостати.)

Име *Тома* асоцира на Христовог сумњичавог апостола, који мора да опица Христове ране да би вјеровало. Андрић је био велики скептик, као и његови бројни јунаци. Уз то, и Андрић и његов Тома Галус доживљавају тамничку судбину свеца имењака.

Наслов Андрићеве пјесничке књиге *Ex Ponto*, тематски блиске „тамничким приповијеткама“, несумњив је цитат и алузија на Овидија. Могућно је као алузију прочитати и име *Тома*, пошто је Овидије био прогнан у Томе. Презиме *Галус* могло би се, према Жанети Ђукић-Перишић, разумјети и као алузија на другог, знаменитог римског елегичара, такође изгнаног и утамниченог – Гаја Корнелија Гала (Gaius Cornelius Gallus).

Презиме Андрићевог јунака значи и пијетао (gallus), што је значењски врло сугестивно. Може, прво, довести у везу Андрићевог јунака са Христовим исказом упућеним светом Петру, према којем ће се Петар три пута одрећи свога учитеља док два пута пијетао не зајјева. Може нам призвати у сјећање Андрићеву „Причу о кмету Симану“, односно мотив пијевца који је прерано кукурикнуо. Попут њега, несрећни младић се

кобно занио и узвикнуо кобну ријеч прерано и неопрезно, у зао час, што га је одвело у тамницу.

Андрићевом јунаку је, вјероватно, најближе и најпримјереније симболично значење пијетла као свјетлосног симбола: пијевац најављује свјетлост, нови дан и сунце, разгонећи зле духове, посебно вампире, и силе подземља. Чак и сам нечастиви бјежи у доњи свијет од пијевца и свјетлости.

Ово значење – пијетао – не поништава претходна, а посебно не алузију на римске елегичаре и заједничко тамничко искуство Андрићевог јунака с њима: један јунак је у затвор ушао, други, промијењен и преображен, из њега изашао. Свијет тамнице сасвим је другачији од свијета изван ње.

Тома Галус је преосјетљив, болестан, често препуштен погубној „игри маште и живаца“, склон сањарењу о идеалној жени, с елегичном мишљу на непостојећу Јелену, загледан у прозор кроз који пуца поглед на слободан и освијетљен свијет и на балкон жене која износи крлетку с птицом; жене која ће једнога дана нестати и преселити се у снове затвореног младића. Тома у тамници живи од заноса и сунца: од сунчаног тепиха, од одсјаја изгубљеног сунца на рукама, а када ни њега нема, онда „од резерве“, падајући у часу клонућа у болест и несвјестицу.

Други јунак Андрићевог замишљеног, или можда напуштеног и разореног романа јесте Постружник. Галус и Постружник јесу пар контрастно постављених ликова: први је млад и занесен, други – прорачунати педесетогодишњак; први – политички затвореник привржен националним идеалима, други – криминалац, фалсификатор, педофил и шпијун, коме је од успомене на национално поријекло остало само презиме и разумијевање словеначког језика; први припада сунчаној, други тамној страни затвора; први је морално чист, узоран, без ранијег искуства с тамницом, први пут у судару са законом и злом, други – са великим затвореничким искуством и сушто оличење зла.

Трагајући за симболичком сугестивношћу имена *Постружник* нијесмо нашли ријеч идентичну том имену, али јесмо неке по звуку сличне. Ријеч *пострушник* је словеначки назив за леминга (*lemmus*), арктичког миша, што, вјероватно, није сасвим случајно. Из имена се слуги Постружникове „пацовска“ природа. У имену је глас *ш* замијењен гласом *ж*, својим звучним парњаком. Будући да се издавао за Нијемца, односно Аустријанца, Постружник је своје *ж* морао обезвучити, пошто Нијемци немају ту фонему у свом гласовном систему, па је у изговору постајао *пострушник*, односно *леминг*, *пацов*.

Он је, међутим, *пацов* и по функцији коју има у причи: Постружник је убачен у Галусову ћелију, број 38, као доушник и провокатор, што

је у затвореничком жаргону означавано ријечју *пацов*. Та ријеч је постала метафора за Постружника.

Из њега бије „тешка досада и вулгарност“: непрестано је у покрету, али „не нервозном, људском покрету, него неком спором, једноличном, животињском“. Ствари које додирне су као окужене: „Као да је свака и најмања ствар која је једном прошла кроз његове руке и припадала њему, била натопљена у неку нарочиту атмосферу и окужена и прожета њоме заувек. Тако никад човек не би дошао на мисао да се послужи неком његовом ствари: не само пешкиром или јастуком него ни једном од оних ствари које су у тамници често заједничке, као што су кабаница, врч или књига.“

Једина Постружникова ствар које ће се Галус дотаћи биће биљжница, која „је била као и Постружник сам, прљава, згужвана и пуна мутних и баналних ствари“.

Пацов припада подземном свијету; он је као хтонско, уз то сатанско биће, преносилац куге. Има изразито дуг и јак реп, што је такође метафора ђавола, „репатог“. Окуженост ствари с којима је Постружник у контакту упућује на ову сродност.

Још два елемента описа упућују на Постружникову сатанску природу: он у једном часу прилази Галусу „*рамљући на једну ногу која му је утрнула од седења*“, а уз то „*малко грбав у десну плећку*“ (подвукао Ј. Д.).

Галус ће га недвосмислено идентификовати и доживјети као Сотону, „чији се не само лик него ни постојање не могу замислити. Сотона, оличење патње и ништавила са којима ће одсада душа бити у сталном додиру“. А тај додир је погубан и кужан, па се међу невином душом и Сотоним води борба „каква се можда води у царству чистих духова или пак у мочварама или под земљом између рептила, ларви и неразвијених инсеката, немог, слепог, несвесног света хладне крви, наказног тела и грозног апетита“.

Прва Галусова ноћ проведена поред пацова биће бесана и подсјетиће га на боравак у Загребу, код пријатеља Памуковића, и на непреспаване ноћи у зоолошком музеју, у непосредној близини змија отровница, које својим глатким тијелом по сву ноћ тару ивице стаклених кавеза, стварајући неподношљиве, неприродне шуме. Змије су, као и пацови, становници подземља, пакла и таме. У народу се ријеч *змија* замјењује ријечима: *проклета, проклетуља, проклетница*. Ако је пацов *репати*, а змија *проклетуља*, онда је природна Галусова несаница: оба пута је, несумњиво, у сусједству паклене силе. Андрић мајсторски и ненаметљиво провлачи мит кроз своје приповиједање.

Сусрету с Постружником претходи Галусов пад у пакао: премјештен је са „сунчане стране“, из собе 115, два спрата ниже, у мрачну собу 38. Доцнији излазак из собе 38 и успињање уз степенице Тома ће доживје-

ти као узнесење, у заносу, без жеље и моћи да се умјери и контролише у свом узбуђењу:

„Али Галус није више могао да се заустави и умери. А стражареве грдне изгледале су му као најлепша музика, која га прати на његовом чудесном узнесењу из пакла у свет где греје сунце и живе разумни људи.“

Тиме се апострофира да се Галус одваја од свијета мрака, а да је Постружник неразуман човјек, упркос његовом прагматизму, ситном рачуну и ослањању на *ratio*. Разум је нешто више од ситног криминалног рачуна и не искључује срце. Напротив.

Телија у којој се одвија живот са Постружником најнижа је тачка до које се Галус просторно спушта и најмрачнији простор тамнице. Излазак одатле раван је спасењу и узнесењу. Тиме се Галус такође показује бићем свјетлости, соларним бићем, а боравак са Постружником „пацовом“ – симболичним боравком у паклу.

Галус је, рекосмо, човјек заноса, „тропске главе“, доживљаја и осјећања, па је и по томе „пијетао“. Постружник има привидно рационалан, практичан однос према свијету, али то је рационалност криминалца и фалсификатора, „практично“ преваранта и заводника дјеце, који у своје мрачне „практичне“ планове не може да укалкулише све, а поготово не оно из сфере ирационалног и непредвидивог. Разумни људи су на другој, свјетлој страни. Постружничково „књиговодство“, рационалност, „практичност“ и планови не само да су криминални, већ су у основи једностранни и погрешни, противни сложеној људској природи, као што су јој противни и Бахманови ставови, које Постружник држи у својој прљавој биљезници као теоријски темељ своје животне праксе. А Бахман је завршио овако:

„И тога, младог, умног, лепог, богатог човека нашли су једног јутра рибари на тој истој морској обали, на песку, између две велике стене, испружена, хладна и мртва. Отровао се неким јаким отровом. Никад се није заправо сазнало, зашто је то учинио. На неколико дана пре самоубиства говорио је једном пријатељу, како је у његовом систему све савршено и до краја логично спроведено, и додао је као случајно: Само лудило нисам предвидео.“

Тако крупан превид направиће и сам „практичар“ и „рационалиста“ Постружник у поглављу „Проклета историја“: паклено смишљена, до савршенства хладно искомбинована и прорачуната освета увукла је у свој катастрофални вртлог збивања и самог свог „генијалног“ архитекту. Цио рачун је пропао, јер је један заљубљени поручник извршио самоубиство:

„Кад помисли да је све то изазвао он сам, својом жељом за брзом осветом, да се толико преварио у рачуну, поново га хвата хладан и страшан бес на сама себе и на ону будалу која не зна друго до пуцати у свој

рођени мозак, да би могао главом тући о зид. (Убити се, убити се! По десет пута је понављао ту чудну реч, која му је са понављањем долазила све чуднија и неразумљивија. Убити се!

Ништа се на свету неће моћи урадити док год свака будала може у свако доба себи да одузме живот. Шта вреди комбиновати и стварати, кад тамо неки заљубљени магарац од поручника може у сваком тренутку да се веша, стреља или дави, и да поквари све, глупо и неочекивано, себи и другима. То је неправилност у игри, то је недопуштено! И што је најгоре, то не може ни сам ђаво спречити. То се може сваке секунде јавити у мозгу сваког поручника и цивила, сваког двоношца уопште. Тако неки идиот, који уствари није ни требало да живи, преврне просто мастионицу на рачун, и квит!).“

Галус ће прозрети да је Постружничково царство заблуда и да је избор тамне стране у основи погрешан. Он одговара на вербалне изазове педофила и његовим ставовима супротставља своје. Пијетао и пацов су се неминовно морали сукобити. Галус се није могао држати савјета да увуче „душу у се“, већ се жаром и заносом младости супротставио пацову и држави којој су пацови неопходни. Тек у сукобу са Постружником Галус постаје национални побуњеник, идентификујући се са својим вршњацима младобосанцима. Тек послије тога сукоба, очишћен и као морални побједник, пијетао може узлетјети из пакла и узнијети се до свјетлосне стране и „разумних људи“. Није увијек разумно – по правилу, није никад – оно што изгледа промишљено, прорачунато и искалкулисано, нити је увијек неразумно побунити се против моћних паклених сила и сукобити се с њима, макар у том сукобу били, с калкулантске тачке гледишта, у безизгледној ситуацији, на позицијама које, наизглед, воде у пропаст. Много тога је непредвидљиво у људској природи, људском животу, па и у људској историји. У тој неизвјесности, у том пркосу рачуну, тражи своју историјску шансу увијек незадовољни слободни човјек.

2. Змија између два свијета

„Зар вреди због Босне плакати?“

Приповијетка „Змија“ појавила се у Андрићевим *Новим приповеткама* 1948. године, а у *Сабраним делима* се од 1963. налази у књизи *Деца*, све до издања из 2011. Догађај који се у њој описује смјештен је у мјесец септембар 1885. године; дакле, у вријеме аустроугарске окупације Босне и Херцеговине.

Неколико поступака у приповијецци необично је и неочекивано. Најприје, змија се у причи уопште не појављује. Не знамо ни о којој ни о каквој змији је ријеч. Срећемо се само са посљедицама њенога уједа и

из тога закључујемо да је ријеч о некој домаћој отровници, вјероватније шарки него поскоку. Не сазнајемо ни какав је исход змијског уједа: да ли је уједена и отрована дјевојчица преживјела или је подлегла отрову, што би се прије могло претпоставити на основу њенога стања: отеченог стомака, неконтролисаног испуштања излучевина, грчевитог повраћања, стиснутих уста. Тачка гледишта болеснице је маргинализована; готово да и не постоји. Повријеђена дјевојчица је пасивна и недужна жртва.

Привилеговану позицију у приповијести имају сестре Радаковић, Агата и Амалија, ћерке аустроугарског генерала Радаковића, које путују у свијетложутим отвореним колима елегантнoг кроја из Сарајева за Вишеград, преко Романије и гласиначке висоравни. Сестре су однедавно у Сарајеву – тек мјесец дана – у посјети оцу који је ту „још од пролетос“ са службом. Рођеним Бечлијкама Босна је дивља, необична и страна.

Њихов отац, генерал Радаковић, поријеклом је Личанин, али одавно поњемчени Бечлија, чији су преци већ стољеће и по виши царски официри, па се и генералов син, још академац, припрема за војничку службу. Син се више и не спомиње: довољно је да се истакне како ће се вјерност Царству наставити и колико су Радаковићи одвојени од својега поријекла и матичног народа – већ пет-шест генерација живе у Бечу као успјешни људи од каријере и угледа. Генерал је постављен за дивизионара у Сарајеву, у окупираној Босни, и кренуо је у обилазак источних, пограничних гарнизона, водећи са собом комплетну породицу. Тема отуђења и одрођења као услова успјеха – тешка и трајна Анрићева опсесија – отвара се на самом почетку приповијетке.

Сестре су упућене једна на другу, више млађа Амалија на старију Агату, јер се никада нијесу раздвајале, а разлика међу њима је свега годину дана. Иако приближно исте љепоте, ментално су различите, у знаку својих надимака: старија је *Caritas* (*Милосрђе*), спремна да помогне другима, а млађа је *Офелија*, „блеђа и нежнија“, склона музици, књигама и забави, погођена љубавном раном која ју је водила у велике емотивне амплитуде и у сузе на сестрином рамену. Заједничко путовање празним друмом кроз гласиначку равницу, на којој није било ни куће, ни човјека, ни животиња, траје до поднева и у знаку је заноса „ваздухом и ширином нових крајева“.

Преокрет – прави прелом дана и доживљаја – наступа око поднева, пошто се друм почео спуштати а пејзаж таласати, и пошто су сестре угледале прве људске прилике, а са њима и људску несрећу: „две жене, сељанке, заузете око нечега на земљи“. То *нешто* на земљи је „неко ситно створење“, дјевојчица, поред „готово угасле ватре“, тешко болесна, у грозници. Призор је дат из угла сестара, односно старије, Агате, по чијој наредби су се кола зауставила с намјером да се помогне угроженима. Све је то у сагласности с Агатиним надимком *Caritas* (*Милосрђе*).

Долази до сусрета два удаљена и, показале се – неспојива свијета. Као што је болесна дјевојчица у очима сестара „*нешто што лежи на земљи*“, „*неко ситно створење*“, тако „две жене и онај мали гледаху у стране девојке као у привиђења“. Једни другима су апсолутни странци којима је за елементарно споразумијевање неопходан тумач, кочијаш Словенац, али истинског разумијевања неће нити може бити.

Дјевојчицу је ујела змија из неког жбуна и отров је већ увелико разорно дјеловао. Млађа сељанка је мајка дјевојчице, а старија, Смиља Србијанка, најпознатија гатара и бајалица у цијелом крају. Њу није збунио долазак непознатих дјевојака и она мирно и хладнокрвно ради свој посао – баје око ранице против змијског уједа. Андрић врло прецизно описује Смиљино бајање, наводи стихове басме, набраја и дочарава гатарине поступке.

Бечлијка Агата Радаковић је „мрко гледала ту круту хладнокрвну жену“, увјерена да бапском гатању треба супротставити стварне љекове и медицинску заштиту, али то је овдје било немогуће: нигдје ни куће, ни човјека, ни воде, ни алкохола, ни љекара, ни лијека, ни кашичице – нигдје ништа. Дјевојка склона милосрђу осјећа се немоћно. Суочена с понижењем жртве и сопственом беспомоћношћу, Агата ће постати благонаклонија према врачари Смиљи. Гледаће је „упитно и молећиво“; знатно блаже него при доласку: она је једина предузимала нешто у шта је вјеровала и што је знала више од других.

И Агата ће, додуше, нешто предузети, једино што је могла и што јој је преостало: послаће кочијаша у сусрет оцу генералу по флашицу коњака и изручиће коњак, пажљиво и опрезно, у полуукочена уста несрећне жртве. Кроз десетак минута лице уједене дјевојчице осуло се грашкама зноја, а њеним очима се повратио сјај.

Дјевојке ће, потом, наставити свој пут, оставивши групу несрећних и понижених људи. О жртви више ништа нећемо сазнати: ни да ли је преживјела, ни шта је са њеном мајком, дјечаком и Смиљом гатаром. Писац прати сестре Радаковић. Група је ту послужила само да се укаже на судар свјетова, сусрет сестара Бечлијки са несрећом Босне. Несрећа отроване дјевојчице је синегдоха за несрећу земље и народа.

Дан се, дакле, преломио; поподне је било тешко, осјенчено сусретом са групом несрећних људи и жртвом змијског уједа, а притиснуто чамотињом краја и промјеном пејзажа. Нестала је равница; расла је запара; указивала се црвена и посна земља обрасла ситним, полеглим растињем:

„Предео је нагло губио ону величину и меланхоличну лепоту коју увек има равница кад се у далекој бескрајној линији спаја и дели с небом, и све је више постајао тмаст и раздеран, убог и без величине.“

Ма колико ово изгледало као дескрипција с нараторовог становишта, у њој се назире и визура сестара: то је и њихов доживљај промјене пејзажа, расположења и догађаја током дана. Оне су „гледале преда се у потиштеном ћутању“ и тешко поподне је давало накнадну свјежину и љепоту доподневу на гласиначкој равници, када су сестре разговарале „о свачем и о ничем“.

Сада је поглед старије сестре, Агате („Милосрђа“), био укочен, па је добила „потпуно нов израз, хладан и страшан“, а онда се „велика и паметна сестра“ расплакала потраживши ослонац на рамену млађе сестре. Агата, иначе склона самоконтроли, није могла контролисати сопствене сузе. Поподне је донијело и рокаду односа међу сестрама – старија, „велика и паметна“, плаче, а млађа је тјеши упозоравајући на кочијашево присуство.

Агата је поражена ужасом који је видјела и доживјела, сударом са дивљином и заосталошћу, неспоразумом са земљом и људима својих далеких предака, које она није доживљавала ни као своје, ни као претке, већ као страшну и поражавајућу туђину – својом немоћи да било шта предузме и помогне. За њу је Босна оличење страхаоте:

„– Ах, ја сам ти говорила још у Бечу у какву земљу идемо. Сад си видела какви су. Нигде ничега под небом... Ја сам ти увек говорила колико ту има беде и дивљине, колико ружног и неисказаног јада. Увек сам ти говорила, увек. Па ипак, све је још црње и горе. То је страшно, страшно!“

Млађа, Амалија, умирује сестру, „усплахилено и збуњено“, позивањем на ауторитет грофа и на турску пословицу, али и порицањем сопствене кривице. За њу је Босна Оријент:

„– Сећаш ли се како ти гроф Прокеш говорио да претерујеш и како ти је понављао турску пословицу: 'Без очију остаје ко због целог света плаче'. А он је живео дуго на Оријенту. Свуда на свету има беде и заосталости, а нарочито у оваквим земљама, па шта се ту може? (...) Па нисмо ти и ја криве за то.“

Агата, пак, мисли да је питање кривице сложеније, да „неко ипак мора да је крив, јер иначе како је могућна таква страхота“. Питање кривице остаје отворено и живо.

Амалија, која је подносила сузе „само у вези са својим рођеним болом“, жељела је да престане сестрин плач, утолико прије што кочијаш слуша као стран и недостојан свједок:

„– Не плачи, Гати. Преклињем те, умири се! Кочијаш слуша. Ја то не разумем. Зар вреди због Босне плакати? Немој, молим те! Не могу да те гледам како плачеш. Не могу!“

Реченица: „Зар вреди због Босне плакати?“ – заправо је реторско питање чије је значење недвосмислено: не вреди због Босне плакати.

У завршном пасусу Андрић смирује тон приповиједања посежући за дескрипцијом. Правог епилога нема, ако он није у Амалијиној реплици и реторском питању: „Зар вреди због Босне плакати?“ Прича се, заправо, завршава наставком путовања и ступањем кола у стрм планински крај:

„Тако су две сестре, загрљене, мешајући сузе и заборављајући на кочијаша и цео свет, путовале гласиначком равницом, која се ту завршавала и прелазила у стрм планински крај. Друм се све више спуштао и честар с обе стране бивао је све гушћи. На колима је почела да струже кочница.“

Приповијетка је остала „отворена“, без класичнога епилога, прекинута у тренутку кад дјевојке више нијесу имале шта да кажу поводом догађаја на путовању. Ма колико Амалијино реторско питање било ограничено њеном психологијом и углом гледања, његова афористичка сроченост, повлашћена позиција на крају приповијетке и престанак дијалога дају му карактер поенте. Та поента се доживљава као својеврстан змијски ујед.

Наизглед једноставна Андрићева приповијетка „Змија“ није ни једноставна ни једнозначна. У средишту приче није ни змија ни змијина жртва, већ породица Радаковић, односно сестре Агата и Амалија, генералове ћерке, које путују преко гласиначке висоравни из Сарајева за Вишеград. Приповијетка, ипак, не носи наслов „Путовање сестара Радаковић“, већ „Змија“.

Генерал је, видјели смо, већ у петом или шестом кољену Бечлија, поњемчен, отуђен од словенског поријекла, без знања српског језика. Ни генерал, ни његов син немају у приповиједи лично име нити им се посвећује већа пажња. Они су, просто, настављачи лозе виших аустријских официра, рођењем предодређени за пуковнике или генерале. Отуда је за сина Радаковића важнији податак да је питомац војне академије од његовога личног имена. Ова обезличеност говори о њиховом однарођењу, отуђености од матичне земље и народа. Имена ћерки – Агата и Амалија – германска су и спојена са словенским, српским презименом Радаковић. Већ у именима је јасно одрођење и однарођење, па као да над њиховим именима титра блага иронија.

Радаковићи су, ипак, нешто задржали од свога поријекла, али само оно што им је могло користити каријери: то је породична легенда да воде поријекло „од неких босанских кнезова“, па су у свом породичном грбу, који су сви од реда носили урезан у масивном прстену, чували карактеристичне трагове о томе. Презиме и породична легенда допринијели су да генерал буде постављен за дивизионара у окупираној Босни прољећа 1885. године. Као да и кроз ову легенду, и кроз хералдику у функцији каријере, Андрић провлачи једну дискретну ироничну нит.

Искуство сестара Радаковић показује се ограниченим у сусрету са биједом и заосталошћу Босне, односно с уједом босанске змије. Ту не помаже много бечко милосрђе, док се гатара Смиља Србијанка осјећа супериорном, као свој на своме; као неко ко је увјерен у исправност својих поступака и свога односа према жртви змијског уједа. Чак ће и просвијећена Агата – иначе жесток противних врацбина и сујевјерја – промијенити став према бајалици.

Између два свијета – босанског и западноевропског, односно бечког – постоји оштра и опасна граница и неразумијевање. Та граница је домаћа, отровна љута змија шарка. Припадност једном од тих свјетова неминовно значи немогућност припадања оном другом. Радаковићи су се одвојили од српског свијета и изгубили српски идентитет; милосрдна Агата безуспјешно покушава да се том свијету страхоте приближи. Прелазак на другу страну значи губљење прве. Нико ту није заштићен од змијског уједа. Поента, која долази из уста млађе сестре Радаковић – „Зар вреди због Босне плакати?“ – такође се може доживјети као својеврстан змијски ујед. Утолико прије што Амалијин тата носи на прстену хералдички знак српских кнезова, својих сумњивих предака из легенде.

Најзад, ова приповијетка и њен основни симбол – змија – могу се прочитати и протумачити и из перспективе Андрићеве докторске дисертације. Хришћански свијет на ободу турске царевине двоструко је несрећан: нема истински цивилизацијски контакт са турском царевином, али ни са западним хришћанством. Ту борба за опстанак и идентитет подразумијева заосталост, сујевјерје, тежак и страشان живот, страхоту, ујед змије. Ту је и лекар, и прва и поседња помоћ, Смиља Србијанка, гатара и бајалица. У тек окупираним дјеловима бечке царевине, на ободу Западне Европе, умире се понижавајуће, од змијског уједа, а живи у најгорој немаштини.

Змија се, дакле, у Андрићевој приповиједи јавља као вишесмислен и модеран симбол, са далекосежним социјалним и историјским импликацијама. Као да је описала и одвојила свијет босанских хришћана и од Истока и од Запада.

Jovan Delić

THE POISONOUS STINCH OF THE UNDERWOLRD OF DARKNESS
On the Snake and Rat Symbolism in Andrić

Summary

This paper consists of two parts. The first one gives an analysis of the contrastive pair of characters (Galus – Postružnik) from the reconstructed novel of Ivo Andrić (*Na sunčanoj strani/ On the Sunny Side*), and from the so called “dungeon stories” about Toma Galus. It specifically points to ambiguity of the words “toma” and “galus”, and establishes the symbolic meaning of the main character’s name: Toma Galus is a political outcast, a rebel, a youth from the “sunny side”, a being of light, “the rooster”, first time in dungeon and for political reasons. His contrastive pair is Postružnik, an old prison dweller, a criminal, “snake”, “rat”, servant and Satan. Their clash is inevitable.

The second part of the paper gives an analysis of the story “The Snake”. The key symbol here – the snake – does not even appear in the story. In the focus is the snake’s victim, a girl poisoned by the snake bite and already disfigured. The year is 1885, the place is waste space under Glasinac, on the road Sarajevo–Višegrad. The personae are the anonymous peasant woman, children, a village medicine woman, and two daughters of the Austrian General Radaković, distanced from their native people and their origin. The relation Bosnia – the West is thematized, similar to the subject of Andrić’s doctoral thesis. Between the two worlds, the snake is a line of misunderstanding. The obsessive Andrić’s subject of renegade also appears, making it possible to connect the snake bite with the other side too – namely with the alienated family of Radaković. Thus snake becomes a multilayer symbol of the complex relationship between East – Bosnia and West, with far – reaching socio-historical implications.

Драгољуб Перић*

*Педагошки факултет Сомбор,
Нови Сад*

ПОЕТСКИ БЕСТИЈАРИЈУМ ЉУБИВОЈА РШУМОВИЋА

ПРЕКОДИРАЊЕ МИТСКИХ БИЋА И ЊИХОВИХ ФУНКЦИЈА
ПРОМЕНОМ СЕМИОТИЧКОГ СИСТЕМА У ЦИКЛУСУ
ПЕСАМА *ЈОШ НАМ САМО АЛЕ ФАЛЕ*

Апстракт: У овом раду разматрани су поступци превођења митских бића из митолошког у поетски систем (циклус песама *Још нам само але фале*). Показало се да су прекодирању подвргнута само основна, намах препознатљива знања о змајевима, аждајама, алама и сл. (као саставни део урбаног дечјег фолклора). Реч је, највероватније, о интенционалном Ршумовићевом поступку којим се знања о овим бићима саображавају узрасту најмлађих читалаца/слушалаца. Приликом превођења, дата митска бића изазивају очуђење, нонсенсним приказивањем њихов пријем се дезаутоматизује, а сама рецепција текста постаје креативна игра конструисања смисла од новодобијених елемената.

Кључне речи: семиотика, знаковни системи, знак, симбол, референт, мит, поетски језик, циклус, прекодирање, змај, аждаја, ала, акреп

Истраживања односа усменог и писаног, односно културе и традиције у текстовима савремених аутора, нужно се сусрећу с низом питања: Да ли је уопште могуће говорити о транспоновању митских бића (као и представа, сижеа...) у нов текстовни и стварносни контекст? Шта се том приликом дешава? Може ли се, после ове трансформације, уопште

* E-mail: dragoljub.peric@gmail.com

сматрати да је реч о истим митским бићима? Како жанр утиче на њихово уобличиће? и сл.

Особеност поетског језика као самодовољног система наговестио је Роман Јакобсон. Један од његових основних ставова, када је реч о поетској функцији језика, јесте тај да је поетски текст (порука), пре свега, усмерен на себе самог (в. Jakobson 1966, 294).¹ Јакобсонове поставке Јакубински унеколико радикализује, тврдећи да, с једне стране, језик свакодневне комуникације служи искључиво споразумевању, док, с друге стране, систем поетског језика чине појмови који се одликују самовредношћу – сопственом, независном вредношћу (уп. Буџинска, Markovski 2009, 124). Аналогно томе, довођење митских бића која се срећу у оквиру поетског система у везу с фолклорним контекстом (веровањима, вербалним творевинама и др.), било би недопустиво. Тим пре што и митски текст кодира по другачијим законитостима своје елементе – у њему делује процес трансформације објеката, који су хијерархијски једнаковредни и хомогени (в. Лотман, Успенский 1973, 283). Мит, као такав, апартан је у односу на поезију и представља, штавише, њен антипод (Лотман, Успенский 1973, 300). Међутим, шта чинити када повезивање ова два другостепена семиотичка система представља – саставни део поетског поступка?!

Унутар збирке и циклуса песама *Још нам само але фале* Љубивоја Ршумовића поменута бића представљају елементе фиксиране секвенце знакова – лирског циклуса, који подлежу процесу *превода* с митолошког на поетски језик (в. Лотман, Успенский 1973, 283). А потом, у систему поетског језика, исте те чињенице постављају се наглавце, тј. изнова кодирају по новим правилима кода – познатим деци – рецепијентима, образујући нов и семантички аутономан систем, који осваја својим хумором на прву лопту, нонсенсном логиком и небулозним ситуацијама. Притом, овом прекодирању подлегле су само општепознате чињенице, такозване тривијалије, а занемарене су све ареалне специфичности којима се посматрана митска бића одликују у одређеним крајевима. Ово свођење змаја, аждаје, але и других на стереотип ослободило је, с једне стране, ова бића етнолошког баласта, док је, с друге стране, управо оваквим семантичким пражњењем, отворило простор за игарије са стереотипима и продуктивна изневеравања „очекиваних“ зна(че)ња, везаних за ова бића, односно за идиоме у којима се она појављују.

¹ Јакобсон је, међутим, изричит у погледу тога да ово није и једина функција језика у поетском тексту: „Svaki pokušaj svodenja poetske funkcije na sferu poezije ili ograničavanja poezije na poetsku funkciju predstavljao bi varljivu simplifikaciju. Poetska funkcija nije jedina funkcija verbalne umetnosti već samo njena dominantna, određujuća funkcija“ (Jakobson 1966, 294).

Циклусна организација Ршумовићевог текста налаже извесне закономерности у приступу, будући да су „извесне смисаоне трансформације у систему поетског текста условљене циклусним контекстом“ (Голијанин Елез 2011, 14), тј. његовим интертекстуалним кохезионим силама (радијални и линеарни тип повезаности), али и „натциклусним смисаоним комплексом“ такође (Голијанин Елез 2011). Дакле, „поетски текст као део циклуса постаје отворени систем који у себи апсорбује и реализује поетски смисао других текстова циклусног низа“ (Голијанин Елез 2011, 15), уз могућност остваривања и неких ванциклусних релација. Сходно томе, нека митска бића понављају се унутар циклуса, ширећи, концентрично, свој значењски спектар. По принципу рекуренције, аждаја се појављује у осам песама циклуса, ала у пет, змај, односно акреп у четири, док су чудовишта (неодређено), вампири, аспида и Баба Рога заступљене у по једној песми, уз извесна поистовећивања, варирања и(ли) продубљивања семантике и функција ових митских бића.

Већ у уводној песми циклуса, отклоном према дечјим идолима (принчевима и принцезама), и постављањем „чудовишта“ у први план, назначен је битно измењен рецепцијски однос према овим митским бићима:

Свет је постао без везе,
све принчеви и принцезе.

Ни пет пара се не даје
за нас сироте аждаје.

Од акрепа нема ништа,
ни посла за чудовишта.

Сва страшила испод неба
Остаће без коре хлеба.

(Ршумовић 2000а, 11)

Употребом првог лица плурала (за *нас сироте аждаје*) на почетку циклуса као лирски субјекат израња једно од тих бића, које, како циклус настоји да покаже, може бити и занимљиво. Ламентирање над судбином демона (*чудовишта*), дато у иронијском модусу, њихова депоседираност, обесправљеност и социјална маргинализација, приказана у једној песми посредством акутног друштвеног проблема – губитка посла (*Без посла је остао један змај / Са високом змајевском стручном спремом* – Ршумовић 2000а, 15), током циклуса добија, тобоже, и социјалну конотацију – одбра-не права мањинских група.² Но, маска набачене озбиљности спада три-вијализацијом и патетизацијом његове „животне приче“:

² У том контексту, наслов циклуса, као и читаве збирке – *Још нам само але фале* – могао би, укрштањем семантике на два значењска нивоа, добити социјалну димензију и постати израз незаинтересованости и равнодушности већине друштва према мањинама. Но ово промишљање није лишено опасности учитавања значења.

Почео је да пије вињак и содицу, Да се сналази и продева, Јер је имао велику породицу, Коју је морао да храни и да одева.	Кише су падале, дани су текли, Куцао је на сто врата, можда двеста, И свуда су му нељубазно рекли Да за њега нема радног места. (Ршумовић 2000а, 15).
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

У песми *Тужица једног змаја* прво лице плурала јасно имплицира етносоцијалну поларизованост и носи идеју суштинског неразумевања *обичног* света и митских бића:

У моме целом змајском веку људи ме гоне и главу ми секу,	а ја чим њупнем царску кћер одмах ми кажу да сам звер. (Ршумовић 2000а, 13).
-------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------

Традицијом задата функција змаја отмицара/гутача царева кћери (уз специфичан начин његовог убијања – одсецањем главе) онеобична је разматрањем овог чина с позиције самог змаја.

Начинима продуктивног кршења конвенција језика свакодневне комуникације (његових клишеа) у поетском тексту, могућношћу његове дезаутоматизације, отежаном перцепцијом, као и разматрањем других продуктивних поетских поступака, бавили су се, посебно, руски формалисти, који су, може се рећи, дали и основ новој, семиотичкој теорији (в. Петковић 2006, 28–42). Семиотичари су, поштујући искуства формалиста, показали како трочлана структура језичког знака (симбол – референт – референција) постаје семантички прегнантна и поетски продуктивна када се разоре конвенционалне везе које га творе. Овај модел показује се посебно функционалним на примеру посматраног циклуса.

Тако *аждаја* људождерка, посредована ре-митологизованим творевинама мас-културе за децу (Дизнијеви цртани филмови, сликовнице, бојанке и др.), делује готово умиљато. Појачавајући ова значења, и истовремено чувајући конотативне везе с традицијом, Ршумовић добија по све јединствену *аждају*:

Једна слатка <i>аждаја</i> Тереза наловила је гомилу принцеза,	обукла кецељу, обула патофне, и пече од њих принцез крофне. (Ршумовић 2000а, 14).
-------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------

Најпре, ова *аждаја* има властито име – Тереза.³ Смештена је у приватни простор кухиње, одевена у кућну гардеробу и прави – принцез

³ Иначе, сама реч *аждаја* добијена је фонетском адаптацијом персијског (посредством турског) *ažiš Dahako* – змај Дахак (уп. Чајкановић 1994, 263; Лома 2002, 79). Дакле, етимолошки посматрано, означавала је појединачни појам – будући да представља властито име змаја. Иначе, у митолошком систему, већина митских бића има своје властито име (ракшасе, наге, змије и сродна демонска бића добијају у *Махабхарати* властита имена), змајеви у српској усменој књижевности такође (познати Балачко војвода, Никодин, змајски цар Младен, цар Дуклијан и др). Штавише, и предмети, у митском кодирању, могу добити властито име – Сампо, млин који производи све што његов власник пожели (в. Калевала 1980), код Финаца, културолошки је

крофне. Ова поетска слика могла би се читати дословно, попут још једне од бројних експлоатација митског система у књижевности за децу да није необичног састојка Терезине кулинарске делатности. Наиме, посредством етимологизације значења, блиске дечјем мишљењу, аутор, рашчлањујући језички знак, преусмеравањем фокуса значења на ознаку (симбол),⁴ добија принцез крофне у значењу аждајске посланице чији су основни састојци – принцезе! На тај начин ова нонсенсна песма, обликована по правилима компетенције кода засноване на иконичности књижевног текста (в. Буџинска, Markovski 2009, 274), коју одлично разумеју млади комуникатори (деца читаоци), за њих постаје савршено разумљива.⁵

У песми *Идила* аждаја је, међутим, деградирана на ранг кућног љубимца:

И видео сам: у једном кланцу	Мало, мало, па на некој стени
Госпођа води аждају на ланцу.	аждаја стане и почне да шени.
Ланац дугачак а госпођа стара,	Вероватно знајућ' шта најволи ала,
аждаја несташна па само трчкара.	госпођа јој баца принцезе у јала.

(Ршумовић 2000а, 11).

Иако је демонски простор горе (као и у традицији) маркиран текстовним елементима (кланац, стене), поступак очуђења изводи се померањем аждаје с места актанта на место споредног лика, поистовећеног са псом, кога шета необична и датом простору непримерена „госпођа“.

Првомајски стварносни контекст и Београд (савремено доба) творе координате поетског света у који се усељава „једна аждаја из пасивног краја“ (Ршумовић 2000а, 19). Опирући се, с једне стране, о чињеницу прилива сеоског становништва у метрополу, а с друге стране о неке карневализоване форме понашања (параду и слет као форме из времена комунизма – аналогне народној карневалској култури) ова *аждаја сеоског порекла*, као учесник поворке (параде), добија сопствени глас: *Чак је с некол'ке речи просте / поздравила високе госте* (Ршумовић 2000а, 19). Пастиширањем руралног дијалекта и манира држања говора полуписме-

еквивалент античког рога изобиља; Арђунино оружје које бачено на слабијег, може разорити васиону је Пашупата (*Mahabharata* 2005, 135); Роландов мач зове Дурандал; Зигфридов је Балмунг и сл (према: Лотман, Успенский 1973, 287). Овде примењен поступак именовања демонског бића властитим именом Ршумовић користи и у песми *Сећање на аспиду Косану* (Ршумовић 2000а, 22).

⁴ Анализу сличног типа дечјих исказа у књизи *Оловка пише срцем* даје Петар Милосављевић (в. Милосављевић 1993, 52–53).

⁵ Задржавањем само на површним знањима (односно стереотипима) о демонским бићима унутар посматраног циклуса, Ршумовић обезбеђује проходност поруке (текста) ка различитим примаоцима, укључујући и децу предшколског и нижег основношколског узраста, с неоформљеним или магловитим представама о овим демонским бићима.

них комесара, песник наглашава опозицију *село : град*. Наopakим, карневализованим понашањем, границе се привремено укидају, те аждаји (микријом) бива омогућен продор у сакрализовану социјално-политичку зону и контакт с *високим*⁶ гостима. Притом, карневалска конвенција заснива се на поистовећивању маске и њеног носиоца (слично покладним или коледарским маскама у народној култури Срба). Слично томе, поетска конвенција ову аждају посматра као пуноправног члана нашег (људског) света.

Усложњавање семантичких релација постиже се како успостављањем везе с другим семиотичким системима, тако и прекодирањем значења, услед присуства метатекстовних веза, које се, од лирске песме, пружају ка другим жанровима (бајци пре свега):

Аждаја свом чеду тепа:	Бићеш личност негативна,
Наказице моја лепа,	Ругобице моја дивна,
Шта ће с тобом бити, ко зна	Јешћеш људе као репе,
Лепотице моја грозна?	Најмилији мој акрепе,
Оставићеш своју мајку,	А твоја ће јадна мајка
Отићи у неку бајку,	Целог века да се вајка!
	(Ршумовић 2000а, 25).

Притом, логика конкретизације лика мале аждаје отежана је оксиморонским конструкцијама (*лепа наказица, грозна лепотица, дивна ругобица*),⁷ тензијом између емоционалног става лирског субјекта (мајке аждаје) и дескриптивног плана песме. На тај начин, „ironija, shvaćena kao 'pritisak [unutrašnjeg] konteksta', postala je osnovni pesnički postupak [...], dok je stih – kao zbir napetosti suprotstavljenih vrednosti – postao ironična struktura *par excellence*“ (Буџинска, Марковски 2009, 155). Захваљујући томе, ова Ршумовићева аждаја постала је семантички прегнантнија и перцептибилнија.⁸

⁶ Тип просторних односа, у песми, као што је Лотман показао, функционише и у оквиру неких непросторних релација, те моделује друге семиотичке системе, попут политичког (в. Lotman 1976, 287–291).

⁷ Овакав тип оксиморона који чини именичка синтагма Ковачевић сматра типичним: „именичка и придјев у функцији конгруентног атрибута по својим су темељним семантичким компонентама инкомпатибилни (неспојиви). Основној семантичкој компоненти именице противурјечи семантика компонентног придјева, тако да су 'усинтагмљене' лексеме које карактеришу супротне, антонимске компоненте. Семантем именице готово да искључује синтагматску компатибилност с наведеним семантемом придјева“ (Ковачевић 2000, 94–95).

⁸ На часу методичке праксе, коме сам имао прилике да присуствујем, ученици четвртог разреда основне школе аждају из песме перципирали су саобразно искуству из цртаних филмова – као „мутантску аждају“, односно „осећајну аждају“. Навикнути на фолклорни стереотип о аждаји – противнику јунака, грабежљивој и опасној зверу која гута коње и јунаке и прождире царева кћери, давали су коментаре попут: „Осећајна аждаја баш и није нешто“ и сл.

С једне стране, поигравање неким устаљеним идиоматским конструкцијама остварено је посредством буквализације значења компонентног фразеологизма: у песми *Било је пролеће*, возача градског саобраћајног (који је, истовремено, *змај*, демонско биће) колеге хвале речима: „Е, данас си возио као прави змај!“ (Ршумовић 2000а, 16). С друге стране, песник користи неразликовање заједничких и властитих именица (иманентно дечјем мишљењу),⁹ као продуктиван поетски поступак. Змај косац, од превелике „жеље да буде најбољи косац у Срему“, тј. да победи људе у њиховом домену, изгара у свом напору и умире, наочиглед лењих Сремаца. Даљу митологизацију песник остварује стихованим етимолошким предањем као својеврсним епилогом песме:

Да се не би дизала прашина
Сад Змајево име гордо носи
Фабрика пољопривредних машина
На Бежанијској коси.
(Ршумовић 2000а, 16).

Прождрљивост се у веровању обично везује за *алу*,¹⁰ а одговарајући мотив чува се у микрожанровима вербалног фолклора какви су устаљена поређења (*Прождрљив/гладан као ала*), устаљени изрази (*ало несита*) или је присутан у семантому придева (*алав/алосан*). Служећи се паронوماзијом (игром речи заснованом на подударности звуковног састава речи), Ршумовић гради интересантне обрте:

Мала ала може да смаже из цуга малтене пола <u>Малога</u> Мокрога Луга.	У подне просто хоће да прсне или скрцка парче <u>Мале</u> Крсне.
Није реткост видети алиног клињу како се прикрада <u>Малом</u> Лошињу.	Мала ала, у сукњици на фалту, за вечеру поједе острво <u>Малту</u> .
Мала ала, када јој хране фали, може да клопне целу државу <u>Мали</u> .	И уопште, деца из те мафије прождрљива су из географије.

(Ршумовић 2000а, 9 – подвукао Д. П).

Несагласје између семантике епитета *мала* и њеног огромног апетита постаје у песми извор комичних ефеката, тиме што се јешност мале але хипертрофира до апсурда. У другој песми, рима је призвала веровање да ала „једе људе, а нарочито децу“ (Зечевић 2008, 257). Тако, *мајке из Ливна* изналазе лек за контролу над непослушном децом:

затим су нашле једну здраву алу
да им једе децу неваљалу.
(Ршумовић 2000-а, 12).

⁹ О томе као о суштински митском начину поимања света пишу Лотман и Успенски (в. Лотман, Успенский 1973, 290).

¹⁰ У складу с народним веровањима, ала представља демона непогоде, веома прождрљиво чудовиште које „попије жито и грожђе док је још у цвату“, односно однесе, пождере или покраде берићет с поља (Зечевић 2008, 256–260).

Зачикивање сопственог страха, борба са њим, која израста у вербални маневар лирског субјекта – храброг детета – постаје предмет песме *Баба Рога*:

Има једна пећина строга
у којој живи Баба Рога.
А ја сам, ваљда разумете,
једно веома храбро дете.
Па сам решио, управо стога,
да јој покажем њеног бога!

Али упркос мојој галами
Баба Рога се крије у тами.
Нудим јој лимун, носим јој крушку.
Ал' она ни да покаже њушку.
Да ли постоји, ил' не постоји?
Углавном она се мене боји.

(Ршумовић 2000а, 23).

На почетку песме, постојање Баба Роге узима се као фактографија – помиње се пећина у којој она живи, да би се, како се песма приближава крају, њена егзистенција проблематизовала. Уз то, недостатак фолклорних референци, које би помогле у семантизацији овог лика, такође проблематизује могућност њене појмовне конкретизације.¹¹ Стога, од стабилне ознаке (симбола), постојеће референције (митског бића) и одсутног референта (објекта),¹² у динамичком процесу десемантизације испражњена је и референција (поред референта) – наместо референције (означеног) јавља се минус-присуство (на плану садржаја знака).¹³ Баба Рогино скривање у тами (у песми), у оквиру митског кодног система подржано је табуом невиђења (забране виђења) демонског бића.

Овај табу је, чини се, имплицитно присутан и у песми *Журката на акрепите*.¹⁴ Јасно су назначене (из фолклора преузете) координате демонског хронотопа, односно период активности *акрепа*:

Кад вампири приређују журке,
Они воле да играју журке.
Изнад кућа преко црног црепа
тад настаје јурњава акрепа.

Целе ноћи траје ломатање,
неозбиљно за моје схватање.
Са петлима спласне њихов занос,
и вампири беже наврат-нанос.

(Ршумовић 2000а, 20 – подвукао Д. П).

Демонско време окончава се оглашавањем петлова зорњака: „*glasovima prvih poponočnih petlova ne može se odupreti nijedno natprirodno*

¹¹ Извесно објашњење првог дела имена нуди Милан Будимир, утврдивши да је назив „баба“ општесловенски и да се среће као еуфемистички назив за божанство или демона као „персонификације вјетреног, мрачног, кишног“ (нав. према: Зечевић 2008, 258).

¹² О овом типу случајева в. Милосављевић 1993, 48–49.

¹³ До краја изведен процес пражњења референце и референта (формирањем тзв. *беспојмовних речи*) присутан је у Ршумовићевим песмама *Лега Догих* и *ко је она и Керџеке* (в. Ршумовић 2000б, 54, 79).

¹⁴ Наслов песме на македонском језику, неутемељен у песми самој, чини се пре као хир песника, односно демонстрација песничке слободе, пре него као израз својеглавости (стармалог) лирског субјекта.

biće, već se sva bez razlike momentalno i neopozivo povlače“ (Bratić 1993, 34) – свиће нови дан, а са освітом зоре, затвара се и комуникацијски канал с *оним* светом. То бића таме, која одоцне, чини изложеним и рањивим. Ту опасност Ршумовић, ослањајући се на фолклорну матрицу, изказује стиховима:

Само онај везаних очију нема појма да хвата кочију.	Тај у ствари може и да крепа док улови следећег акрепа.
Он продужи да се игра жмурке, хвата петле и мамурне ћурке.	(Ршумовић 2000а, 20)

На тај начин, преласком с традиционалног система на „секундарни моделирајући систем уметничког типа“ (тј. поетски систем), елементи првог низа (*вампир*, демонско време, први петлови и сл.), трпе тзв. спољашње прекодирање (Vužinjska, Markovski 2009, 272–273), односно артикулишу нов значењски регистар. Демонска активност изједначава се с игром *жмури*, при чему се онај ко жмури (у песми – вампир) ослобађа своје улоге тако што је преноси на другог – оног кога види (или ухвати), а који потом жмури. То је, опет, аналогно преношењу функције (и природе) демонског бића на другог, што је у традиционалном систему равно чину повампирења.

Семантика појма *акреп*,¹⁵ у претходној песми, постаје синонимна вампиру, односно границе семантичког појма се шире, те, на нивоу циклуса, акреп постаје аломорф демонског бића уопште (Ршумовић 2000а, 7), аждаје (Ршумовић 2000а, 25), особе (Ршумовић 2000а, 24). Комички избој остварује се када се два акрепа „подједнако и ружна и лепа“, прикажу под дејством љубави. Неосетно, песник један хомоним замењује другим, доводећи до конфузије у разумевању текста: аждаја ословљава своје чедо са „најмилији мој акрепе“ (Ршумовић 2000а, 25), претходно апострофирајући њену ружноћу, док у песми о љубави два акрепа, неутрализацијом ружноће лепотом, оставља да се значење конституише сходно вољи и разумевању читаоца, не прецизирајући да ли је реч о ружној особи, демонском бићу или инсекту (шкорпији). Слично томе, ни *аспида* у песми нема стално појмовно значење – једном је дата у пренесеном значењу – као „љута, зла, опака жена“ (од које прети лирском субјекту опасност нежељеног брака),¹⁶ да би, потом, добила извесну конкретизацију семантике демонског бића (*луда ала, пуна таме* – Ршумовић 2000а, 22). Овом антономазијом,¹⁷ оствареном мултиплицираним заменама једног

¹⁵ У српској фразеологији, од изворног значења (турски: *акреп*) – шкорпија, преко назива сазвежђа, гамади (инсеката), ово постаје назив за „мршаву, ружну особу (обично жену)“ – *Речник САНУ I*, 1959, s. v. *акреп*.

¹⁶ Уп. *Речник САНУ I*, 1959, s. v. *аспида*.

¹⁷ В. Ковачевић 2000, 77–90.

хомонима другим, односно једног значења полисемичне речи другим, Ршумовић намерно дестабилизује ионако неодређено значење појма, стварајући својеврсну игру забуне.

Стога, дато поигравање значењским нивоима активирањем час буквалног, час пренесеног значења може се сматрати саставним делом Ршумовићеве лудичке поетике: „Поезија збрке речи и лудизма је примарно обликотворно начело и основа песничке креације [...] Инвентивност, одважност, стваралачко лукавство, штосерски егзибиционизам, завитлавање, гротескност ситуације – стварају свет наглавце постављен, разноврсних и апсурдних слика“ (Петровић 2008, 455). Нонсенс тако постаје један од песничких поступака, чиме се семантичке могућности различитих типова односа конотативно-денотативних низова мултиплицирају: од преклапања, преко неподударности, све до супротстављености. Елементи митског би се, у тој новоуспостављеној хијерархији односа могли „читати“ као подтекст са којим поетски текст успоставља кореспонденцију, односно остварује дијалогичност, а сама митска бића постају маске различитости у фантазмагоријско-нонсенсном свету Ршумовићевог лирског циклуса *Још нам само але фале*.

ЛИТЕРАТУРА

- Bratić 1993 – Dobrila Bratić, *Gluvo doba: predstave o noći u narodnoj religiji Srba*, Beograd: Plato.
- Bužinjska, Markovski 2009 – Ana Bužinjska, Mihal Pavel Markovski, *Književne teorije XX veka*, Beograd: Službeni glasnik.
- Голијанин Елез 2011 – Сања Голијанин Елез, *Лирски кругови у песничком књижу*, Београд: Задужбина Андрејевић.
- Зечевић 2008 – Слободан Зечевић, *Српска етномитологија*, приредили Бојан Јовановић и Божидар Зечевић, Београд: Службени гласник.
- Jakobson 1966 – Roman Jakobson, *Lingvistika i poetika*, Beograd: Nolit.
- Калевала 1980 – *Калевала*, предговор Ирма-Рита Јервинген, превео са финског Иван С. Шајковић, Београд: Рад.
- Ковачевић 2000 – Милош Ковачевић, *Стилистика и граматику стилских фигура 3*, допуњено и измењено издање, Крагујевац: „Кантакузин“.
- Lotman 1976 – Jurij Mihailovič Lotman, *Struktura umetničkog teksta*, prevod i predgovor Novica Petković, Beograd: Nolit.
- Лотман, Успенский 1973 – Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский, Миф – имя – культура, *Труды по знаковым системам VI*, Тарту.
- Mahabharata 2005 – *Mahabharata*, zamislili, izabrali i preveli s engleskog Slobodan Vlasisavljević i Goran Andrijašević; sa sanskrtskim izvornikom uporedio, izradio konkordanciju s engleskim prevodom i kritičkim izdanjem sanskrtskog teksta po pevanjima, napisao napomenu i beleške Miroslav Ježić, pogovor Dušan Pajin, Novi Sad: Svetovi.

- Miloslavjević 1985 – Petar Miloslavjević, *Metodologija proučavanja književnosti*, Novi Sad.
- Милосављевић 1993 – Петар Милосављевић, *Теорија белетристике*, Ниш: Просвета.
- Петковић 2006 – Новица Петковић, *Огледи из српске поетике*, друго издање, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Петровић 2008 – Тихомир Петровић, *Историја српске књижевности за децу*, Нови Сад: Змајеве дечје игре.
- Речник САНУ I*, 1959 – *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, књига I (А–Богољуб), Београд: Српска академија наука и уметности – Институт за српскохрватски језик.
- Ршумовић 2000а – Љубивоје Ршумовић, *Још нам само але фале*, Сабрана дела Љубивоја Ршумовића, књига 3, Нови Сад: Прометеј.
- Ршумовић 2000б, – Љубивоје Ршумовић, *Вести из несвести*, Сабрана дела Љубивоја Ршумовића, књига 4, Нови Сад: Прометеј.
- Чајкановић 1994 – Веселин Чајкановић, *Стара српска религија и митологија*, Сабрана дела из српске религије и фолклора, књига пета, приредио Војислав Ђурић, Београд: Српска књижевна задруга – Београдски издавачко-графички завод – Просвета – Партедон М. А. М.

Dragoljub Perić

LJUBIVOJE RŠUMOVIĆ'S POETIC BESTIARY

Summary

The transcoding process (translation) of elements from one sign system into another involves knowledge of the principles of selection and combination. Accordingly, this paper discusses the translation procedures of mythological creatures from the system of mythology into the poetic system (lyrical cycle *Još nam samo ale fale*). It turns out that the translation includes only basic (and most recognizable) knowledge about various types of dragon-like creatures (as part of the urban folklore of a child), while still neglecting their areal, ritual, etc. specificities. Most likely, at issue is Ršumović's way to accommodate the knowledge about these creatures to the age of the youngest readers/listeners. In this translation, after the literal reporting from the idioms in which these creatures appear, or after their estrangement, or application of nonsense logic, acceptance of these mythical creatures is no more automatic, and reception of the text itself becomes a creative game of shaping and constructing the meaning from new elements.

Бојан Јовић*

*Институт за књижевност и уметност
Београд*

НАЂЕНИ СВЕТ О ПОЧЕЦИМА ТЕМАТИЗОВАЊА ДИНОСАУРУСА У КЊИЖЕВНОСТИ

Апстракт: Текст полази од описа развоја палеонтологије и сродних наука током XIX и XX века и популаризације њихових сазнања у књижевности кроз теме диносауруса и „изгубљеног света“. У кратким цртама се дају основне особине значењског поља мотивског комплекса диносауруса кроз могућност повезивања конкретних научних доказа о постојању прадавних врста које су или ишчезле или еволуирале, колективних подсвесних страхова, идеја о опасним фантастичним бићима из митологије, фолклора и религије, мотива научника као бескомпромисног трагаоца за знањем, и чистог читалачког задовољства због узбудљивих сижеа о откривању тајанствених предела света насељених чуд(овиш)ним бићима.

Кључне речи: диносауруси, фикција, ишчезли свет, палеонтологија, Ж. Верн, А. К. Дојл, В. А. Обручев, Е. Р. Бароуз

Естетичким транспозицијама праисторијских гмизаваца, означених експресивним, али не и сасвим тачно схваћеним именом „страшни гуштери“,¹ претходе спорадични налази посредних и непосредних доказа о њиховом постојању (трагови у камену, појединачне фосилизоване

* E-mail: alias@bvcom.net

¹ Енглески анатом Ричард Овен исковао је назив *dinosauria* (од грчког *deinos* – страшно велики, и *sauros* – гуштери), одређујући га као подред великих, изумрлих гмизаваца. Овен је предложио овај нови назив у чланку објављеном у *Списима Британске асоцијације за напредак науке (Proceedings of the British Association for the Advancement of Science)*, 1842. године: „Претпоставља се да ће се спој тих одлика, из група које се сада разликују једне од других, а све одражавају створења по величини далеко већа од постојећих гмизаваца, сматрати довољном осномом за успостављање јасног племена или подреда саурианских гмизаваца, за који бих предложио име di-

кости,² коначно и потпуни костури). Остаци диносауруса тако су у колективној свести присутни миленијумима, иако њихова права природа није била откривена све до савременог доба – веровало се да припадају змајевима или (библијским) дивовима и другим створењима несталим након великог потопа.³ На основу све бројнијих открића фосила и подробнијег знања о њима,⁴ током XIX и почетком XX века битно је измењена дотадашња слика геолошке и биолошке историје планете, и уведена нова, са профилисаним праисторијским раздобљем дугим око 185 милиона година које је обухватало екосистем у највећој мери стран савременом. Овај давно изумрли и изгубљени, а сада поново откривени свет великих гмизаваца, мезозоик или „доба рептила“, привукао је пажњу како стручне тако и најшире јавности, и заголицао машту уметника и писаца својом егзотиком и естетичко-сижејним потенцијалом. При томе се као основна тенденција наметнуло не уметничко оживљавање диносауруса у оквирима њиховог изворног ”препотопског” околиша са одговарајућим палео-геолошким особеностима, већ идеја да су, у неком забаченом кутку планете, можда успели да преживе до дана данашњег.

Писци стога полазе од претпоставке да је у савремено доба могуће срести мезозоичку флору и фауну у некој варијанти изолованог и скривитог „изгубљеног света“; смрзнуте површине земљине кугле (Арктик и Антарктик), вулканска острва која нису на мапи, првобитна џунгла у коју људска нога није никада крочила, дубине океана, Атлантида, Земљина унутрашњост, па чак и дивљина америчког Запада представљају могуће локације за „затурене“ светове у којима још увек вребају диносауруси и остали праисторијски облици живота. По правилу, они су ту превасходно као украс или као потпора за наглашавање основних тема – еволу-

nosauria“ („Report on British Fossil Reptiles“, Part II. *Report of the British Association for the Advancement of Science*, Plymouth, England, 1842).

² Кинези, чија је савремена реч за диносаурусе конглонт (恐龙, или „страшни змај“), сматрају их костима змаја и документују их као такве. Хуа Јанг Гуо Ци, књига коју је написао Џанг Ђу током западне Ђин династије, извештава о открићу костију змаја у Вученгу у провинцији Сечуан. Сељани у централној Кини већ дуго користе фосилизоване „кости змаја“ у традиционалној медицини, што је пракса која траје и данас. Dong Zhiming 1992, 1, 9; <http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/2/hi/asia-pacific/6276948.stm> Published, 2007/07/06 12:45:03 GMT © BBC 2012.

³ Део бутне кости мегалосаура извађен је 1676. године из кречњачког каменолома у Корнвелу, Окфордшир, Енглеска, и послат Роберту Плоту, професору хемије на Универзитету у Оксфорду. Он га је описао у својој *Историји природе Стафордшира* (*The Natural History of Staffordshire*, 1677), тачно га одређујући као кост доњих екстремитета велике животиње, исувише велике да би припадала некој од познатих врста. Стога је закључио да је то бутна кост џина, сличног онима који се помињу у Библији.

⁴ Научно откриће које представља темељ за „диноманију” модерног доба – проналазак стада нетакнутих скелета игуанодона у белгијском руднику угља 1884. године.

цијске биологије, палеоантропологије, и варијација на тему изгубљених раса и цивилизација.

Опет, као део сложене теме изгубљеног света, увођење диносауруса у књижевност отвара могућност повезивања подсвесних страхова везаних за представе о чудовиштима (која прождиру људе), идеја о фантастичним бићима из митологије, фолклора и религије, конкретних палеонтолошких доказа о постојању прадавних врста које су или ишчезле или еволуирале до непрепознавања, древног мотива научника као бескомпромисног трагаоца за знањем, сада отелотвореног у прворазредном пустолову, и чистог читалачког задовољства због узбудљивих сижеа о откривању тајанствених предела света насељених чуд(овиш)ним бићима. Чувена сцена борбе огромних рептила из Верновог романа *Путовање у средиште Земље* (*Voyage au centre de la Terre*, 1864) добро показује наведене особине:

— (...) Прво од ових чудовишта има њушку морске свиње, главу гуштера, зубе крокодила, и то нас је преварило. То је најстрашнији препотопски гмизавац, ихтиозаурус!

— А друго?

— Друго је нека змија, завучена у корњачин оклоп, страшни непријатељ првога, плезиозаурус!

— Ове се животиње бију с неописивим бесом. Подижу водена брда која допиру до сплава. Двадесет пута је требало да се преврнемо. Чују се необично јака сиктања. Две су се аждаје обавиле. Не могу да разазнам једну од друге. Треба се чувати победиочева гнева.

(Верн 1955, 179)

Призор две препотопске немани које се боре у мору из доба јуре представља једну од најранијих појава развијеног мотива диносауруса у (популарној) књижевности. Десетак година раније, име мегалосаура се појавило у уводном одељку Дикенсовог романа *Суморна кућа* (*Bleak House*, 1853), као део књижевне слике којом писац метафорично призива атмосферу на Земљи у тренуцима непосредно након потопа: „Блато на улицама, као да се вода тек повукла изнова после потопа, и не би било лепо срести мегалосаура, дугачког дванаестак метара, како се гега попут циновскога гуштера уз Холбурн Хил.“ Код Верна, након сличног размишљања/призивања његових јунака, ситуација иде неколико корака даље, и још је динамичнија и напетија, будући да се од кондиционалног зазивања сусрета са опасним гуштерима развија у сведочење о сукобу чудовишта из прве – и безмало надихват – руке.

Сама епизода морских праживотиња у смртном загрљају парадигматична је како за општу представу диносауруса у другој половини XIX и раном XX веку, тако и за ране обраде овог мотивског комплекса у књижевности. Пре свега, она у најави садржи унутрашњи ток мисли који,

премда фикционализован, одсликава стање усхићења, стрепње и страха пред бићима из неког другог, давно прошлог времена „пре потопа“, у коме је свет изгледао сасвим другачије и у коме готово да није било места за друге животињске врсте:

Покушавам да оживим у памети нагоне својствене оним препотопским животињама друге епохе, које су дошле на свет после мекушаца, љускара и риба, али пре појаве сисара. Свет је припадао тада гмизавцима. Ова су чудовишта господарила у јурским мори-ма. Природа им је дала најпотпунији састав. Каква дивовска грађа! Каква чудесна снага! Данашњи гуштери, највећи и најстрашнији алигатори или крокодили само су умањене слике њихових отаца из првих векова!

Дршћем изазивајући у памети ова чудовишта. Ниједно људско око није их живе видело. (...) Је ли суђено мени, становнику земље, да се нађем лице у лице с овим представницима једног препотопског животињског реда? Не! Немогуће. Међутим, знак снажних зуба урезан је на овој гвозденој полузи, а по њиховом отиску видим да су купасти као и зуби крокодила.

Очи су ми са страхом упрте у море. Бојим се да не искочи неки становник подморских пећина.

(Верн 1955, 177)

Праисконски човеков страх да ће постати плен демонског или природног чудовишта, то јест да ће бити усмрћен/поједен, у природном свету садашњице везан је за неколике звери на копну и у води. Колико год биле велике и опасне, међутим, ове животиње у крајњој линији добро су познате, представљају део његовог окружења и нису несавладива или непојамна појава. Долазећи из другог, човеку туђег простор-времена, праисторијски рептили, као апсолутни господари давно ишчезлог света у трајању од 170 милиона година, представљају не само квантитативну већ и квалитативну новину, како у ововременом бестијаријуму, тако и у ланцу исхране. Они су једноставно симболи света у коме човек, и да је постојао, не би могао да се наметне као врхунски предатор и господар планете.

У вези са Верновом сценом постоји, међутим, још једна индикативна занимљивост: у француском оригиналу боре се *deux bêtes* – две звери/животиње, док су у српском преводу протагонисти „аждаје“. Овакав избор речи упућује на активацију значења које у колективној подсвести чува митологија. Змијолика нема, у различитим варијацијама означавања као змај, аждаја, ала, једна је од најстаријих врста митолошких створења познатих човеку, и појављује се у предању скоро свих раса, датирајући од почетка времена. Чудовишна створења налик на огромне змије/гуштере, првобитно повезана са мајком Земљом, боговима воде и Сунца, представљала су наглашено амбивалентна бића, потенцијално корисна или, пак, крајње деструктивна. Углавном су смештана у пећине, ређе на дно

мора, и по правилу представљана као чувари блага; или су пак у негативном смислу довођена у везу са људском заједницом, прождирући овце и другу стоку, те, у име благостања града или села, примајући као жртву девојке–девице. Тенденција да се диносауруси (у књижевном коду) доводе у везу са аждајама/змајевима/алама може стога имати темељ како у претећем значењу ових бића, тако и у сличности њиховог физичког изгледа и особина. Дата асоцијација задржала се и до данашњих дана, о чему сведочи и откриће „карике која недостаје“ – фосилног скелета диносауруса који изгледом у толикој мери подсећа на змајеве из популарне литературе и митских предања да је добио име *Дракорекс хогвартсија* (*Dracorex hogwartsia*) – „Змајски краљ од Хогвартса“ (Bakker 2006, 331) по змају ни мање ни више него из серијала о Харију Потеру.

Осим са митопоетичког и психолошког становишта, приказ борбе код Верна занимљив је и из перспективе (псеудо)науке – иако ефектан као обликовни поступак, доприносећи узбудљивости романа, он се показује као погрешан са становишта палеонтологије. Два грабежљива морска гмизавца, наиме, припадају различитим геолошким добима – дели их шездесетак милиона година, отприлике онолико времена колико диносауруси као група више не постоје на земљи: ихтиосаурус је живео у касном тријасу/раној јури (пре 200–190 милиона година), а плезиосаурус у раној креди (пре 135–120 милиона година). Са друге стране, по логици књижевног хронотопа коме припада, а то је нарочити модел „изгубљеног света“, овакав палеолошко–геолошки анахронизам не само што није неубичајен већ представља једну од основних карактеристика жанра. Наиме, мада је управо незадовољство „научном“ подлогом Верновог романа потакло Владимира Обручева (1863–1956), руског академика, географа, геолога и истраживача Сибира, Централне и Средње Азије да напише роман на сличну тему,⁵ верновско палеолошко–геолошко „стишњавање“ присутно је и код њега и код других представника жанра.

Даље, без обзира да ли одговарају најширим реалним претпоставкама или не, (псеудо)научна знања морају се са једне стране саопштити како би се читаоцима дочарала проблематика изгубљеног света, а са друге пак и применити, не би ли јунаци који срећу живу праисторију

⁵ „Геолошке грешке у том роману (Верновом 'Путовању у средиште земље') навеле су ме да напишем 'Плутонију'... Јер добар научнофантастични роман треба да буде налик на истину, треба да улије читаоцу уверење да се догађаји који су описани могу догодити под извесним условима, да у њима нема ничег натприродног, чудесног" (Обручев 1924 – „Предговор“). Обручев је још строжи према Дојловом роману, који је оставио толико слаб утисак на њега да му, иако га је прочитао два пута, ни име није запамтио.

имали иоле значајније изгледе да опстану.⁶ Писци се и овде обраћају позицијама палеонтологије, оним спољашњим, донекле подударним са археологијом, на основу којих она као наука успева да у исто време буде и озбиљна и широко доступна; слика палеонтолога-авантуриста који одлази у пустињу/дивљину и враћа се са изванредним проналасцима у 19. веку постала је део мита о америчком Западу, заменивши уобичајену представу истраживача у лику европске господе у оделима која се шеткају по ископини, издајући наређења шачици радника.⁷ Самим тим, предузимљиви научник–пустолов новог века показује се као захвалан предложак за обликовање књижевних јунака који чине незаобилазан део прозе „изгубљеног света“. Од четири романа у којима се могу запазити основне црте ове опште теме (*Путовање у средиште Земље* Жила Верна, 1864; *Ишчезли свет* Артура Конана Дојла из 1912. године; *Плутонија* Владимира Обручева, 1915; *Земља коју је време заборавило* Едгара Рајса Бароуза, 1918), дати модел јунака среће се у три. Код Верна је то минералог, професор Лиденброк, код Дојла живописни професор Челендер (антрополог и палеолог); Обручев на крстарење северним поларним просторима шаље групу руских научника (геофизичара, астронома и геолога, зоолога, метеоролога, ботаничара и лекара); једино се код Бароуза одустаје од обрасца научника као (главног) јунака и користи класичан бродоломнички мотив, повезан са оновременим ратним збивањима и подморничким ратовањем.

Типологизација јунака само је један од начина према којима се ови романи могу разврставати, будући да показују различите врсте међусобних сличности и додирних тачака. Француски и руски аутор чине једну грану, на трагу тематике „шупље земље“, док два англосаксонска аутора представљају засебну подваријацију жанра, уколико се јужноамерички плато и острво код Антарктика прихвате као „вероватнији“ миље за праисторијске светове насељене диносаурусима.

⁶ „Сад, када нас нападну велики летећи рептили бежимо испод разгранатог дрвећа, када нам запрете копнени месождери пењемо се на дрвеће, и научили смо да не пуцамо на диносаурусе ако не можемо да се држимо ван њиховог домашаја најмање два минута после поготка у мозак или у кичму, или пет минута након што смо им пробушили срце – толико дуго им је потребно да умру. Ако их погодимо другде то је више него бескорисно, јер не изгледа да то примећују, а ми смо открили да их такви погоци не убијају, чак ни не онеспособљавају“ (Burroughs 1918, *The Land that Time Forgot*, Chapter 6).

⁷ Уместо тога, прикупљање фосила постало је налик на лов: човек на коњу са пијуком и пушком отиснут у дивљину, као и његов парњак у потрази за златом, вади неописиво богатство из стене. Ова маштарија носи много већу тежину него реалност научника у лабораторијском мантилу, који бележи ситне појединости у бескрајним одељцима музејских примерака и више пажње посвећује статистикама и геохемији, него логорским ватрама у пустарама.

Верново *Путовање...* и Обручевљева *Плутонија* тако припадају традицији (научно) фантастичне теме „шупље Земље“, у оквиру шире тематике „изгубљеног света“; радња се добрим делом одвија у огромном подземном пространству обасјаном светлом – код Верна је осветљење производ наелектрисаног гаса, код Обручева, пак, над подземним светом сија право подземно сунце, „Плутон“. Аутори кроз причу уводе читаоце у биљни и животињски свет прастарих геолошких периода у његовом „природном“ окружењу, при чему дескриптивни одломци, пре свега захваљујући обимном знању Обручева о палеонтологији, дају привид кредибилитета изложеним идејама. Дојлов роман, са друге стране, није оптерећен дидактичним тоном, већ је пре усмерен ка обликовању живописних ликова и ефектних приповедачких решења, представљајући неку врсту негативне верзије народне приче о младожењи који својим подвижништвом, савладавши све препреке и чудовишта, осваја невесту. Насупрот томе, Дојлов јунак Мелон излази на крај са свим искушењима у виду птеродактила, алосаура или мегалосаура у пронађеном праисторијском свету, да би по повратку у цивилизацију спознао да је његова љуба Гледис поклонила своје срце у потпуности нејуначком правнику–приправнику. Бароузова острвска чудовишта из трилогије *Каспак*, нпр. алосаур у првом делу, тираносаур у трећем, плод су пре слободне интерпретације, него верне палеонтолошке реконструкције. У смртоносном сусрету који се догађа на почетним страницама трећег романа, пролазећи кроз густу шуму, Бредли и Типет наилазе на „змаја“ који „прождире лешину мамута“. Типет гине, Бредли убија створење једним хицем и прави погинулом другу надгробни споменик са несвакидашњим натписом: „Овде лежи Џон Типет / Енглеz / убијен од стране тираносауруса / 10. септембра н.е. 1916. / Почивај у миру.“

У време када су аутори почели да у своје приче уносе маштарије засноване на фосилним открићима, диносауруси још увек нису имали монопол на праисторијску књижевну фауну. Сабљозуби тигрови, вунасти мамути и носорози били су у најмању руку подједнако популаран избор за настајуће СФ и хорор приче као и мегалосауруси, алосауруси, ихтиосауруси, можда и зато што су ипак били много познатији и ближи човеку, делећи заједничку историју у планетарном развоју врста. Књижевна мешавина животиња из кенозоика и мезозоика, чак и из палеозоика, ипак је остала константа, све до најновијих остварења која су устоличила чисти (ре-конструисани) јурски свет, и као апсолутну икону истакла можда и најопаснијег/најпознатијег грабљивца свих времена, краљевског гуштера тираносаурус рекса.

Проза Верна, Дојла, Обручева и Бароуза на тему изгубљеног света преноси из половине XIX века на прве деценије XX основну претпоставку да негде у далеком кутку планете или пак у планети самој, постоји „преисторијски живот“, који чека да буде откривен. Сателитски снимци савременог доба учинили су да могућност проналажења таквог околиша погодног за очување диносауруса буде мало вероватна и допринели да прича о „изгубљеном свету“ застари. Неколики примери оживљавања њених поставки кроз сузбијање неверице (*Кинг Конг*) или алтернативне историје (*Лето Диносауруса* Грега Бера) подсетили су на почетке тематизовања диносауруса, да би са напретком генетике и клонирања друга врста технологије оживела/заменила тему. Крајтонов *Парк из доба јуре* тако је не само повратио занимање публике за страшне гуштере већ га је подигао и до степена истинске диноманије. У оквиру новог таласа популарности диносауруса хронотоп изгубљеног света, практично на истим изолованим местима, постаје хронотоп лабораторијски створеног и сакривеног експеримента, али са крајњом намером да буде тржишно искоришћен. Диносауруси су, међутим, у оквиру новог света еволуирали и постали ако не главни, а оно без сумње практично равноправни јунаци у радњи, са социјалним понашањем и индивидуалним цртама развијеним готово до нивоа карактера и непобитне интелигенције. Опет, и поред појачаног додира са људским окружењем, ни најновије контролисано обнављање праисторијског еко-система није изменило чињеницу да је он сачињен од туђих и опасних, након свега дивљих бића, која се, на срећу људске врсте, на еволуцијском путу никада нису срела са прецима савременог човека.

ЛИТЕРАТУРА

- Bakker 2006 – Robert Bakker et al, DRACOREX HOGWARTSIA, N. GEN., N. SP., A Spiked, Flat-Headed Pachycephalosaurid Dinosaur from the Upper Cretaceous Hell Creek Formation of South Dakota, *New Mexico Museum of Natural History and Science Bulletin* 35, 331–345.
- Burroughs, 1918 – Edgar Rice Burroughs, *The Caspak Trilogy: The Land that Time Forgot, The People that Time Forgot, Out of Time's Abyss.*
- Debus 2006 – Allen A. Debus, *Dinosaurs in fantastic fiction: a thematic survey*, McFarland.
- Dickens 1853 – Charles Dickens, *Bleak House.*
- Doyle 1912 – Arthur Conan Doyle, *The Lost World.*
- Дојл 1972 – Артур К. Дојл, *Ишчезли свет*, Сарајево: Веселин Маслеша.
- Grigg 1992 – Russell Grigg, Dinosaurs and dragons: stamping on the legends, *Creation* 14/3, 10–14 Jun 1992.
- Обручев 1924 – Владимир Афанасьевич Обручев, *Плутония.*

Verne 1864 – Jules Verne, *Le Voyage au centre de la terre*.

Верн 1955 – Жил Верн, *Путовање у средиште Земље*, Београд: Рад.

Sanz 2002 – José Luis Sanz, *Starring T. rex!: dinosaur mythology and popular culture*, Indiana University Press.

Bojan Jović

WORLD REDISCOVERED:
THE BEGINNINGS OF THEMATIZING DINOSAURIA IN LITERATURE

Summary

This paper is about introducing the dinosaurian subject (the discovery of a prehistorical world inhabited by dinosaurs) in the literature at the beginning of the 20th century. Four literary works are in the centre of the analysis: *Journey to the Centre of the Earth* by Jules Verne (1864), *The Lost World* by Sir Arthur Conan Doyle (1912), *Plutonia* by Vladimir Afanasievich Obruchev (1915), and *Kaspak* trilogy by Edgar Rice Burrows (1918). The discussion is about similar themes and traditions in the European culture, as well as the relation to scientific discoveries, mostly in paleontology. Briefly suggested are the further developings of the subject within the popular culture and arts.

Дејан Ајдачић*

*Филолошки факултет
Кијев*

ВАНЗЕМАЉСКИ ГМИЗАВЦИ У СЛОВЕНСКОЈ ФУТУРОФАНТАСТИЦИ¹

Апстракт: У раду се указује на представе о ванземаљским гмизавцима у делима словенске футурофантастике и анализирају се њихове типичне и фантастиком придодате црте. Људи чешће срећу гмизавце као освајачи далеких планета, него што се ванземаљски гмизавци спуштају на Земљу. Ванземаљски гмизавци могу бити слични земаљским, већи/опаснији од њих, могу бити представљени гротескно са неким органима гмизаваца, као механички гмизавци, и као разумни гмизавци. Појављују се у опису амбијента радње, при указивању писаца на различитост у изгледу, својствима и понашању у односу на земаљске сроднике, при излагању идеја о еволуцији у космосу заснованих на поређењу земаљског и ванземаљског живота.

Кључне речи: ванземаљске животиње, гмизавци, змије, корњаче, гуштери, фантастика, футурофантастика

У представама људи, гмизавци су нижа бића која пузањем по земљи потврђују свој статус на лествици развоја живота. У култури многих народа крокодили и корњаче, змије и гуштери стекли су бројна значења. У архетипским представама сакривање под земљу је змијама дало својства тајновитих, некад свезнајућих животиња, повезаних са подземљем

* E-mail: dejajd@gmail.com

¹ Овај прилог представља продужетак истраживања започетих текстом „Неземаљске животиње у словенској научној фантастици“ (Ајдачић 2009). После рада о птицама, ово је други рад у серији зборника посвећеним животињама у књижевности. Рад је део резултата на пројекту № 177022 „Народна култура Срба између Истока и Запада“, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

и нечистим силама, а поседовање смртоносног отрова им је додало својства владара над смрћу, и шире – створења која утичу на судбину. У митској свести земља је гмизавцима предала својства постојаности и старине, а њихово кретање из подземља на површину земље и обратно обезбедило им је статус бића посредника између подземља и света људи, света мртвих и света живих. Старозаветна змија искушава Еву и наводи је на грех.

С обзиром на исконски страх од змија и бројна веровања о њиховим моћима, очекивало би се да змије имају висок статус у фантастици која описује ванземаљски живот, али то није тако. Дату чињеницу могуће је објаснити жељом да (псеудо)научна аргументација буде јача од митских представа. Тако се у описима гмизаваца у анализираним делима футурофантастике пре појављују неке црте изгледа и физиологије гмизаваца: да полажу јаја, да могу да се укоче и буду непокретни, да имају необичне очи.

Ванземаљци који поседују црте гмизаваца спуштају се на Земљу у приповеткама раних совјетских фантаста, нпр. Александра Волкова и Л. Кленча. У романима Алексеја Толстоја, Александра Бељајева, Александра Казанцева, Георгија Мартинова, Владимира Васиљева појављују се гмизавци на Земљи најближим планетама. Позније стечена сазнања да на Марсу и Венери нема живота налик земаљском довела је у делима потоњих писаца до губитка интересовања за ове планете, и до премештања ванземаљских простора на којима има живота даље од Сунчевог система. Нови преображаји ванземаљских гмизаваца тако су везани за много удаљеније светове, као у роману руског аутора Лукјаненка или пољског писца Јацека Дукаја. У причи Бугарина Агопа Мелконјана неки делови тела ванземаљског бића Мортилије упућују на гмизавце.

Фантазматско обликовање тела ванземаљских животиња у фантастичким текстовима може се разматрати са неколико становишта. Анализа фантазматског уобличавања ванземаљских гмизаваца у словенској научној фантастици показује да су у највећем броју примера коришћени делови земаљских животиња у мање или више преображеном виду. Делови тела измишљених ванземаљских створења подвргнути су различитим типовима преображаја: *промени величине* (умањивање и увећавање) делова тела у односу на одговарајуће делове земаљских животиња, *премештању делова тела истог бића, гротескном спајању делова различитих створења* у новом, фантазматски створеном бићу. У опису ванземаљских гмизаваца, ретко се комбинују црте живог и неживог, као и црте земаљских гмизаваца са деловима тела људи. Чак и када се гмизавцима придају својства разумних бића, њихов изглед остаје рептилски.

Анализа описа ванземаљских гмизаваца у делима словенске научне фантастике може бити фокусирана и на примену знања из биологије у

књижевним представама. Анатомија, физиологија, еволуција гмизаваца са других планета више се заснивају на домишљањима него на позитивним знањима астрозоологије, јер ова наука не познаје ниједан примерак ванземаљске врсте, због чега се чак и у астробиологији пре може говорити о општим принципима развоја живота. У анализи књижевне обраде биолошких знања филолог би евентуално могао да укаже на извесне недоследности у погледима самог писца, на некохерентности у његовом фикционализовању представа о живом свету, па и свету ванземаљских гмизаваца, посебно у оним случајевима када способности ванземаљских гмизаваца (физичке, разумске, емоционалне) далеко превазилазе способности земаљских гмизаваца и приближавају се способностима људи.

Ванземаљски гмизавци

Ослањање на представе о земаљским гмизавцима јесте полазна тачка како у обликовању њихових ванземаљских сродника, тако и приликом читања, када читалац на основу свог искуства оживљује створења приказана у фикционалном делу. Ванземаљски гмизавци налик земаљским „показују“ му да у далеком и непознатом свету постоје и бића налик земаљским. Такво виђење ослања се на став да је развој живота на различитим световима подложен сличним законитостима.

Први посетиоци Марса у роману *Аелита* (1923) Алексеја Толстоја, представника ране совјетске фантастике, у првом сусрету са новом планетом крећу се по наранџастој долини пуној кактуса и виде гуштере:

„Испод ногу су трчале животиње налик каменим гуштерима – јарко наранџасти, са зупчастом кичмом [...] Грбави гуштери су се грејали на припеци.“²

У роману совјетског фантасте Александра Казанцева *Планета бура* (1959/1975) приповеда се о експедицији земаљских космичких бродова на удаљени планетарни систем сличан Сунчевом. На двојницу Венере у систему 82 Еридана најпре се спушта совјетски флагмански брод чија посада открива живот: „Живо биће! Типични гуштер минулих земаљских епоха!...“ Амерички планер потом са два космонаута и роботом железним Џоном слеће даље од предвиђеног места па посада са ограниченим залихама кисеоника и без хране креће ка Совјетима. На путу их пресреће небројено мноштво шарених зубатих гуштера који умеју да стоје и ходају на задњим ногама и репу и личе на малецке кенгуре, а плаше се воде. У шуми они налазе друкчију врсту. Различити гуштери окружују посетиоце са Земље:

² Сви преводи у раду су ауторови – Д. А.

„Он је остајао равнодушан према гуштерима са неразвијеним крилима којима су се они користили као воланима, цик цак и неухваљиво клизајући над водом, или ка крилатом гуштеру са зубатом њушком, која се заплела у бодљикаве мреже лијана.“

Када нађу пећину, лежу да се одморе, а један од њих сања лов на великог опасног гуштера кога вешти ловци рутински стрпљиво побеђују. Великог крволочног гуштера са „тестероликом кичмом“ нападају ловци са разних страна, погађајући мочугама његове очи и изазивајући бесослепљене звери.

У роману Аркадија и Бориса Стругацких *Земља пурпурних облака* (1959) узгред се помињу гуштери, али не са Венере на којој се налазе људи, већ као предмет разговора. Један од саговорника наводи пример сусрета гуштера са једног Јупитеровог сателита Калиста са земаљским псом: „у два маха појео [је] гуштеру шапе – нико није успео ни да зине. Истина, потом га је глупака, неподношљиво мучио стомак целу недељу“. Тако се жалосно завршио сусрет створења са разних светова.

Гуштери се срећу и у другим делима о ванземаљским планетама, често тек да би се маркирао амбијент.

Гротескна чудовишта

Писци фантастике често мешају врсте уносећи у изглед имагинарног бића делове тела различитих животиња и њихову симболику. Када у представљању ванземаљских животиња посежу за гротеском, изглед бића може послужити и опису животињског окружења у „непознатом“ свету, тумачењу настанка и развоја живота, као и односима тих створења са људима – дошљацима. У гротескном приказивању ванземаљских животиња очигледна је већа учесталост делова тела којима та створења могу задрати у тело других, као што су пипци са хваталкама или сисалкама, кљове, рогови, клешта, док се као „дародавци“ најчешће појављују инсекти и гмизавци. Гротескни мешанци писаца новије научне фантастике сродни су по изгледу и својствима бићима пакла религиозно оријентисане старије фантастике.

У причи старог и мало познатог писца совјетске фантастике Александра Волкова *Туђинци* (1928) ванземаљски дошљак који се спушта на морску плажу има човеколики труп, жабље шапе и змијску главу са великим очима. Створења која су се спустила крај Москве у причи Л. Кленча *Из дубине васионе* огромног су раста, имају шкрге и сурле, немају скелет, а тело им је покривено љуспама попут змијског.

Александар Бељајев у изобиљу венеријанског животињског света (*Скок у ништа*, 1933) описује изненађење првих посетилаца са Земље

када се камен налик базалтном покрене. У тексту писца провлачи се благи хумор везан за игру опозицијом неживо – живо:

„Камен се одједном дигао и лагано успузао навише. Пузајући камен! Венеријанска корњача! А ја сам мислио да је камен. Испод грбавог панцира одједном се показала пљосната глава у малим сивим љуспама, величине главе бика и са шијом дебелом као слонова нога. [...] Погледај, колико је 'каменова' оживело. [...] Под 'корњачом' је лежало неко уздигнуће, порозно као сунђер боје рђе, величине ћебета и дебело пола метра, са неравним, искиданим крајевима. 'Корњача' је почела да октида крајеве тог 'ћебета' и халапљиво да једе. Ханс је скочио на једно 'ћебе' и оно га је одбацило увис, као на затегнутим федерима мадраца. 'Корњача' се уплашила.“

Људи се даље уверавају да „венеријанске корњаче“ имају хране у изобиљу. Гмизавци у овом роману не представљају животињски род коме је писац посветио већу пажњу.

Плодни аутор совјетске фантастике из времена хладног рата Георгије Мартинов у роману *220 дана на звездолету* (1955) приповеда како је Американац Хепгуд успео да уз велики ризик први стигне на Марс и претекне совјетски брод. Али он није имао среће јер је у ноћном изласку настрадао у нападу непознате змијолике звери. Мало потом стиже и совјетска посада чији истраживачи у првим претрагама песковитих предела Марса примећују најпре само длакавог гуштера и зечева. Постојање ових животиња је само маркирано. Када крену да испитују Марс возилом, они наилазе на гуштера беле боје дугог три метра, са три пара ногу и огромном чељусти са неколико редова оштрих троугластих зуба. Он скаче на свудаход и снажно зубима почиње да гребе металну површину возила. Тек када укључе сирену, животиња узмиче. У акционо заостреном стилу описује се потера у којој један од космонаута погађа огромног гуштера међу очи и убија га. Они га товаре у возило, а потом у хладњак на ракети, да би га по повратку на Земљу испитали. Током првог сусрета приповедач и јунаци називају ово створење: огромна звер, звер, марсовска животиња, а потом „скачући гуштер“, гуштер, „владар Марса“. Очекује се да ће даља испитивања ове животиње дати разјашњења многих тајни:

„Шта је заједничко овој звери и животињама на Земљи? По чему се разликује његов организам, тек наизглед сличан земаљским зверима, али које живе у потпуно друкчијим условима? Какве тајне природе ће открити научници проучавањем овог створења убијеног земаљским метком.“

Тело као код гуштера, задње ноге – скакавца, чељуст – крокодила, очи – мачке, а крзно као белог медведа.“

Конструктор и вођа мисије, Камов, нарушавајући правила, у последњој шетњи по Марсу излази и пење се на стене, али по повратку види да је око њега педесетак великих опасних гуштера и да не може да дође до свог возила. Када његови другови полете остављајући га на Марсу, тресак мотора уплаши звери и оне беже, а одважни совјетски космонаут користи летелицу Американца Хепгуда, који је настрадао од скачућих гуштера.

У роману *Земљина сестра*, продужетку *220 дана на звездолету* и другом делу циклуса *Звездопловци*, Георгиј Мартинов приказује богат живот на Венери. Крећући се у подморници венеријанским океаном, људи виде животиње сличне гаперијама („само плаве, а не зелене боје“), геконама, рогатим фринозомима, па и велике корњаче троугласте главе које у првом сусрету нису привукле пажњу чланова подморнице. Стицајем околности, доцније, такве корчање циновског раста са црвеним оклопима, ружичастог тела, дебелих удова, и са огромним телом и непропорционално малим троугластим главама људи срећу крај језера. Корњаче које усправно стоје дижу гусеничарско возило и односе га под воду. Корњаче потпуно црних очију изазивају страх и одвратност људи, плаше се светла из пројектора са отетог гусеничара, али успевају да га униште:

„Корњаче’ су биле запањујуће ружне. Три огромна ока, која су на светлости била сасвим црна, унапред избачено искежено лице са дугим оштрим кљовама које су штрчале по странама – то је било све на том ’лицу’. Свирепа њушка крвожедне звери. Гола наборана лобања одмах за очима је оштро ишла назад. Никаквог наговештаја чела.“

Те корњаче имају огромну снагу, њихове очи у мраку под водом светле жутиим искрама. Размишљајући о живим створењима Венере, чланови посаде почињу да сумњају да су Корњаче „људи“ Венере, јер су уверени да оне нису могле да направе фини лењир који су нашли. Потом се испоставља да они и нису најинтелигентнија раса на Венери.

У причи бугарског писца Агопа Мелконјана главни јунак је космонаут који је одељен од других људи после контакта са неземаљским створењем. У опису наратора у трећем лицу налазе се и фрагменти описа тог створења, са гротескним спојем делова различитих животиња. Будући да се описује „одвратни пољубац“ животиње коју приповедач назива „оно“, намера писца очигледно је била да чин блискости учини што је више могуће супротним жељеном пољупцу из љубави:

„Затим је он осетио стомачић, који је склизнуо низ његов врат, убрзани пулс, успорене удисаје, клизаве хватаљке и танке пипке.“

Механички гмизавци

У роману *Час бика*, антиутопијски оријентисаном делу о изопаченој власти на планети Торманс, Иван Јефремов описује бројне змијске фигуре на костимима „змијеносаца“ – моћника и чувара реда, приказује скулптуре змија на здањима тоталитарне власти. Писац подсећа да су на Земљи, одакле потичу и Тормансијанци, змије у прошлости биле атрибут Сатане и власти. Та идеја о општераширеној негативној симболици змија конкретизује се у мотиву механичких змија са љубичастим светлом у очима, које – испуштајући хипнотичке зраке – покоравају вољу грађана. Те змије, наравно, нису жива, природом настала створења, већ механичка средства контроле људи.

Разумни гмизавци

У роману *Западно од Едена* (1984) амерички писац научне фантастике Хари Харисон приказује прошлост, развој језика, друштва и технологије цивилизације гмизаваца. Рептили у овом делу представљају алтернативну историју земаљске историје. Гмизавци се појављују и у делу Џејмса Блиша *Дело савести* (1953), у коме писац фантастике, по образовању биолог, тематизује судар језуитског колонизатора са Земље са ванземаљском расом рептила.

Руски аутор Владимир Васиљев у роману *Црна штафета* (1999) описује борбу за прерасподелу власти у космосу у којој су људи своје силе ујединили са једном птицоликом расом и једном расом рептила. Сукоб у космосу налик је сукобу земаљских нација које траже савезнике против јачег непријатеља, с тим што су способности и недостаци раса фантастички развијени. Поред судбоносне битке различитих раса, описују се авантуре око транспорта тајновитог саркофага који свима доноси смрт. Једна од најјачих раса у космосу, поред азани, цооф и људске расе, јесу свајге – разумни гмизавци. Они личе на гигантске геконе, али имају зелене њушке. У сусрету са једним од јунака свајге се описују овако: „Они су били савршено непокретни, као скулптуре – само су рептили могли тако да замру. Само очи са тамним тачкицама су се мрдале зирк-зирк.“ Блиски контакти са људском расом имали су лош утицај на свајге јер су они од људи, поред технолошких моћи, примили и рђаве особине: криминал, шверц, лењост, лаж и издају. Писац не нуди објашњења за еволуцију различитих раса, већ читаоцима препушта да му поверују да таква створења постоје у далеком космосу.

Сличан заплет о сукобу космичких раса за превласт у свемиру развио је и Сергеј Лукјаненко у роману *Звезде – хладне играчке*. Главни јунак, руски пилот Петар Хрумов, и представник чудне гуштеролике расе чине

пар поузданих и одважних савезника. Ту расу гмизаваца називају „бројачима“ због изузетне меморије, способности обраде огромних масива информација и извођења најсложенијих прорачуна. Они сами сматрају то увредљивим називом јер он несразмерну вредност њихове способности срозава на положај трећеразредне расе у статусу слугу јачих раса. Приповедач их назива рептилоидима, а рептилоидни саборац Хрумова има и лично име „Карел“, које је он сам себи дао по имену првог човека са којим је успоставио контакт. Карел има мале шапице са три танка прста, личи на крупног варана, топлокрван је, полаже јаја, има малу троугласту главу, сиве капке и плаве искошене очи. Они међу собом опште електричним импулсима, а да би комуницирао са људима, Карел улаже велике напоре, будући да његове гласне жице нису развијене еволуцијом. Он може да подели своју свест на различите нивое и раздели своје делатности. Његова раса никада никога не убија. Карел уме да се неопажено „прошверцује“ у тело Хрумова. Насупрот еволуцији на Земљи, на којој су гуштери заостали род у еволуцији, у роману Лукјаненка они су веома развијена врста која уз помоћ људи успева да себи обезбеди достојно место у космосу.

У роману Владимира Васиљева *Непознати непријатељ* (2001), за разлику од романа *Црна штафета* Васиљева и *Звезде – хладне играчке* Лукјаненка, приказана врста гмизаваца није савезник људи, већ непријатељски настројена раса која учествује у инвазији на нашу планету. Земљу напада моћни непријатељ са пет ванземљских раса. Једна од тих раса представља мешавину људи и змија. У првом сусрету са овим непријатељем, они стичу име „људозмије“ од стране ратника специјалне групе која брани Земљу. Ова бића имају дебели реп помоћу којег се крећу брзо као и људи, жути трбух и главу у облику рибе игла. Из њиховог тела погођеног разорним мецима разлива се зелена течност. Писац додаје: „сигурно крв“. Називају их „жутотрбушаста“, снејкмени (од енглеског *snake* + *man*). После првих сазнања стечених у борбеном окршају с људима, који убијају придошлице, следе специјалистички коментари стручњака и анализа особености раса које нападају Земљу. Научници тврде да људозмије немају кибернетичке додатке, да им је кожа тврда као панцир, али да се плаше ласера. Они су установили да су ова створења једног пола, да носе грозд јаја у стомаку, и да би за годину дана могли да направе 20 потомака, што им се чини веома опасним. Васиљев се у стварању ове, како се на крају романа испоставља, вештачке расе ослања на фантастику гротескног комбиновања, а у вођењу заплета на ксеномотивацију у односима људи који штите свој свет према нападачима који желе да покоре Земљу.

Појаве чудних животиња у опису ванземаљских светова имају различите функције:

амбијентализација – опис друкчијег, непознатог, очуђеног света, што може бити изазвано низом различитих приповедачких мотивација: потребе за динамичним сижеом у коме ће човек морати да у опасној ситуацији покаже своје врлине стрпљивости, одважности, потребе описа занимљивог и неочекиваног (Толстој, Бељајев);

био-версификација – претпоставка да живи свет у ванземаљским световима мора изгледати друкчије;

био-еволуционизам – укључивање идеја о токовима еволуције те потреба за разумевањем сличности и различитости токова еволуције на Земљи и другим световима (Казанцев, Бељајев);

био-етологизација – истицање понашања човека према другим и друкчијим живим бићима (Лукјаненко, Васиљев).

У избору који писци чине огледа се и њихово разумевање постојања животиња у приповедању о сусрету човека са неземаљским животињама. Ванземаљски гмизавци у словенској, понајвише руској фантастици појављују се већ скоро читав век. Они се и сами мењају, губећи једне, а добијајући друге особине. Са проширењем сазнања о блиским планетама, на које су их смештали ранији писци научне фантастике, они се „селе“ у даље космичке просторе. Символичка својства су у анализираним текстовима најјаче изражена у механичким змијама Ивана Јефремова и заправо не представљају слику о ванземаљцима, већ о људима колонизаторима. У футурофантастици врло су оскудне митске и архетипске представе о гмизавцима из традиционалних култура. То сведочи о интересантној чињеници да је у том сегменту веза између старије, бајковне, и новије, научне фантастике прекинута. У представама о ванземаљским гмизавцима више се користе неки детаљи у вези с изгледом или понашањем земаљских гмизаваца. У авантуристички обојеним романима о борби раса за превласт у космосу могло би се говорити и о неким алегориским значењима, али таква теза би захтевала додатна читања.

ЛИТЕРАТУРА

- Ајдацић 2009² – Дејан Ајдацић, Неземаљске животиње у словенској научној фантастици, *Футурославија. Студије о словенској научној фантастици*, Београд, 139–169.
- Галина 2008 – Мариа Галина, *Фантастика глазами биолога (сборник статей)*, Липецк, 96.
- Гура 1999 – Александр Гура, Змея, *Славянские древности II*, Москва, 333–338.
- Павлова 2007 – Ирина Павлова, *Лінгвокогнітивна експлікація фантастичного образу в російському художньому тексті (на матеріалі творів О.Р. Беляєва)*: Автореферата дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук, Київ.

Suvin 2009 – Darko Suvin, Naučno-fantastične parabole mutacije i kloniranja i/kao spoznaja, *Naučna fantastika, spoznaja, sloboda*, Beograd, 285–309.

Dejan Ajdačić

EXTRATERRESTRIAL REPTILES WITHIN THE SLAVIC FUTUROFANTASY

Summary

This paper focuses on the imagery of the E(xtraterrestrial) R(eptiles) in the works of Slavic futurofantastics, including the analysis of their both typical realistic and additional fantastic features. It is more often that humans (as conquerors of the far away planets) meet reptiles, than vice versa (the ER come to Earth). The ER may look like the reptiles from the Earth, they might be bigger/more dangerous than them, they might be represented as grotesque beings with some reptile organs, or as mechanical reptiles, or they might even be represented as reptiles with brains. They appear as a part of the ambiance in the novel, or as a stamp of difference between them and their Earthly relations, or as an example in discourse on the cosmic evolution based on the comparison of terrestrial and extraterrestrial life.

Валентина Живковић*

*Балканолошки институт САНУ
Београд*

ЗМИЈЕ У МЕДИЦИНСКОЈ ПРАКСИ СТАРОГ КОТОРА**

Апстракт: На основу сачуваних писаних извора и ликовних дела из времена позног средњег и раног новог века у Котору, разматрана су својства приписивана змији. Њена изразита дуалистичка природа – она која убија и она која лечи – била је добро позната которским лекарима и апотекарима који су своја знања о змији и веровања у моћи змије примењивали у медицинској пракси.

Кључне речи: змија, Котор, Дубровник, лечење, аптека(ри), теријака

Тимотеј Цизила, монах бенедиктинског реда, написао је у првој половини XVII века дело *Златни во (Bove d'oro)*. Цизилино књижевно дело, писано у барокном духу, посвећено је породичној историји которске властеоске породице Болица. Описујући Бококоторски залив, стари град Котор и околна брда, Тимотеј Цизила у два наврата помиње змије. Најпре пореди географски изглед Залива са формом змије: „Град је смештен унутар крајњих граница залива који се раније звао Рисански, а сада је Которски. [Залив] се пружа у облику змије и у дужини надмашује двадесетчетири миље.“ На другом месту Цизила помиње змије како би описао и читаоцима што снажније дочарао дивљу природу Ловћена и стрмих брда која деле Котор од залеђа Црне Горе. Заstraшујућу слику коју су становници града имали о дивљој и неуређеној природи, Цизила појачава приповедањем о вештицама и змијама отровницама: „Прича се да се на овој планини у одређено доба године сакупља велики број вештица и других злоћудних жена са све четири стране свијета, гдје оне

* E-mail: valentina.zivkovic@bi.sanu.ac.rs

** Рад је резултат рада на пројекту Балканолошког институт САНУ „Средњовековно наслеђе Балкан: институције и култура“ (№ 177003), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

обављају предсказања и бацају своје чини, а оне које се касно овдје појаве, демони сурово кажњавају. Такав глас се преноси о овој највишој планини... Такође, тамо горе постоје дивље животиње и змије отровнице, које само једним убодом убијају људе.“ Поређењем са највећом библијском катаклизмом, Тимотеј Цизила завршава опис демонске неукротиве природе која се уздиже над уређеним Котором, који је „врло складан и лијеп град, добро утврђен појасом зидина унаоколо“, наводећи да на Ловћену „преовлађују веома густе облаци који се, могу рећи, свакодневно празне путем велике грмљавине, сијевања, громава и муња, праћени готово пакленим налетима вјетрова и уз кишу и поплаве, које никако не престају, па се становницима чини да је стигао нови општи потоп“ (АХБ 1996, 51–54).

У књижевном делу Тимотеја Цизиле змије су задржале дивља и демонска својства отровница. Судећи према сачуваним которским писаним изворима и ликовним делима из времена позног средњег и раног новог века, змија је посматрана као животиња, односно симбол, са изразитом дуалистичком природом – она која убија и она која лечи. Таква својства змија била су добро позната которским лекарима и апотекарима који су своја знања и веровања у моћи змије примењивали у медицинској пракси.

Једна од важнијих тема која је интересовала средњовековне Которане била је пружање медицинске помоћи код уједа змија отровница. Међу сачуваним инкунабулама са медицинском тематиком налази се и књига која је припадала фрањевачкој библиотеци Светог Духа у Котору, а штампана је 1494. код Антонија де Ларкана из Милана. За тему има деловање противотрова у пракси чувених лекара. Данас се у Которској бискупији чувају још две инкунабуле са медицинском тематиком. Једна има украшене иницијале и представља збирку лекова чији је аутор апотекар Паулус Суардус и има наслов: *Thesaurus aromatariorum. Paulus Suardus, aromatarius*. Друга је изузетно занимљива јер је намењена лекарској пракси „од главе до пете“ – *Breviarium practice a capite usque ad plantam pedis. Reinaldus de Villanova medici quondam s. d. d. nostri pontifici* (Milošević 2003, 486–514).

О интересовањима Которана за лечење од уједа змија отровница сведоче и друге врсте извора – рељефне и фреско представе. Више од једног века пре штампања трактата о противотровима, у другој половини XIV века, на циборијуму которске катедрале Светог Трипуна исклесане су епизоде из живота патрона града, светог Трипуна. Међу чудесним исцељењима по којим је овај малоазијски светитељ био чувен, налази се и представа како је свети Трипун излечио дечака којег је ујела змија. Треба нагласити да је, према илустрованом рукопису живота и чуда светитеља из 1466. године, који се чува у Венецији (*Biblioteca Nazionale Marciana*),

исцељење дечака од уједа отровнице било прво чудо које је свети Трипун извео. Према легенди, када је дечака ујела змија, глас божји је рекао да га Трипун може спасити. Посетивши дечака на самрти, Трипун се помолио и чудесно исцељење се догодило. На рељефу са циборијума у которској катедрали представљен је дечак како пружа болесну ногу коју је ујела змија светитељу који га благосиљањем лечи. Испод кревета на којем лежи дечак представљена је змија у облику змаја. Брижни родитељи дечака су око кревета – мајка придржава главу свом сину, а отац га држи за руку.¹

Развијеним штовањем култова светитеља, црква је пружала религиозни оквир заштите од најразличитијих недаћа. Сама медицинска пракса је подразумевала и неговала упоредну примену лекова и молишти, односно обраћања за помоћ светитељима.² Поред уздања у помоћ патрона града, светог Трипуна, Которани су веровали да ће их од уједа змија отровница заштитити и света Маргарета, света Венеранда и света Анастасија. Представе ових светитељки насликане су у XIV веку на потрбушјима лукова наоса у катедралној цркви Светог Трипуна.³ Света Венеранда (сигнирана SCA VENERA) и света Анастасија Фармаколитрија (SCA ANASTA[SIA]) насликане су у пару, чиме је посебно истакнута литургијска симболика коју су имала њихова имена, али и њихово штовање као заштитница од болести, отрова и враџбина.⁴

Света Маргарета (SCA MARGARITA) је насликана у пару са светом Катарином. Света Маргарета је у которској катедрали обучена у раскошну владарску одећу, док на глави има златну круну испод које носи белу мараму са црвеним пругама која јој пада низ леђа, а коса јој је причвршћена мрежицом у пунђу. Света Маргарета се у западној уметности од XIII века приказује обучена у владарску одећу према легенди из народне

¹ О раноготичком циборијуму писали су: Максимовић 1961; Čanak-Medić, Čubrović 2010, 200–201. О представама живота и чуда светог Трипуна у књижној илуминацији (претежно са становишта стила): Максимовић 1956, 135–144.

² О уздању у молитве и заштиту светитеља у медицинској пракси као остацима паганских ритуала: Olsan 2003. Веома илустративан пример овакве праксе јесте савет лекара Ивана Меднића који је радио у Котору и Дубровнику. Године 1526. је записао да након што оболели од куге попије лек који је он сам правио, треба да легне, добро се утопли, помоли Богу и светом Себастијану и ако се презноји биће излечен, в. Jeremić, Tadić 1939, 161.

³ О представама светитељки у которској катедрали: Поповић-Гргуревић 1999, 107–137; Живковић 2009, 97–107; Стевановић 2009, 9–42; Живковић 2010, 225, 227–229, *et passim*.

⁴ О повезаности култа свете Анастасије са Васкрсењем, као и вези која је успостављена између свете Анастасије, свете Петке и Свете Недеље: Војводић 1990, 31–40.

традиције да је управо она била принцеза коју је свети Ђорђе спасио од аждаје. Отуда раширено веровање у заштиту светитељке од уједа змија.⁵

Са становишта ликовне појаве и намене настанка, најинтригантнији мотив змија у Котору налази се на једном рељефу, чији су значење и намена до данас остали нејасни у науци. У питању је рељеф узидан на прочеље ренесансне палате Грубоња из XVI века, која се налази у близини бедема и северне капије града. На рељефу је представа лобање кроз чије очне дупље и уши излазе две змије, а испод лобање је исклесана преломљена бутна кост. Средишњи мотив окружују животиње: у горњем углу је корњача, испод ње гуштер (даждевњак) који гледа навише, а са друге стране лобање је представа миша (пацова) који гледа наниже. Истраживачи прошлости и старина Котора углавном су сматрали да је у питању амблем апотеке која се у позном средњем веку налазила на овом месту (Stjerčević 2003, 373–374; Ковијанић, Стјепчевић 1957, 96). Оправдану сумњу у ову претпоставку Цвито Фисковић је изнео још давне 1953. године, сматрајући да мотив на рељефу симболише пролазност живота. Као аргумент је напоменуо да су исте животиње представљене и на рељефу са темом Стигматизације св. Фрање, који је узидан у врх бочних врата цркве Светог Ивана у предграђу Задра (Fisković 1953, 94).⁶ Премда драгоцен, запажања Ц. Фисковића нису побудила пажњу истраживача. Рељеф није био никада предмет подробније анализе и задржало се тумачење да је у питању амблематска представа которске градске апотеке.

Неколико чињеница упућује на везивање которског рељефа за фрањевачки ред. Животиње које су представљене око лобање са костима помињу се у биографијама светог Фрање. Томазо да Челано пише о љубави светитеља из Асизија према свим бићима, па чак и рептилима. Са друге стране, код Бонавентуре помен змија среће се најчешће у контексту сатанске природе коју су змије и змијски отров симболисале (Armstrong 1973, 170–179, *et passim*). Представе корњаче, змије и гуштера налазе се и на олтарској слици Ботичинија из XV века, на којој је насликана Богородица са дететом окружена св. Фрањом, св. Бенедиктом, св. Силвестром и св. Антуном опатом.⁷

⁵ Византијско житије свете Маргарете (Марине) је пренето на Запад у *Златној легенди*. На Западу су кроз култ свете Маргарете уједињени култови свете Пелагије и свете Марине. Њене реликвије се чувају и поштују у Италији у Монтефиасконе у Кремони: Réau 1958, 877–878; Kaftal 1952, 661–665; Kaftal 1965, 729–736.

⁶ О иконографском мотиву лобање са костима и гуштером у оквиру идеје *temento mori*: Bergström 1955, 342–349; Cohen 1973; Pinsnon 2005, 57–84. У хришћанској сакралној уметности често се срећу животињске представе, које својом симболиком заснованом на литерарној, теолошкој и космолошкој традицији чине јасно дефинисани концепт: Barral i Altet 2009, 9–22.

⁷ У овом контексту, змија и гуштер као симбол тражења светлости и спасења насликани су крај ногу св. Силвестра, док је корњача као симбол чедности насликана

Најснажнији аргумент који иде у прилог претпоставци да основно значење которског рељефа треба тражити у контексту фрањевачког учења јесте да он чини формалну и идејну целину са другим рељефом који је постављен изнад њега. У питању је монограм IHS (*Jesus Hominum Salvator*) уписан у круг са сунчевим зрацима. То је амблематска представа култа Светог Имена Исусовог, који су основали и ширили га својим проповедима двојица фрањеваца опсерваната: свети Бернардин Сијенски (1380–1444) и свети Јован из Капистрана (1386–1456). Због веровања да штити од различитих недаћа, поштовање Светог Имена развијало се у правцу умножавања монограма Исусовог у приватним домовима. На надвратницима которских кућа и јавних здања често се може још увек видети монограм IHS. Символ овог култа, диск или квадратна плоча на којој су уклесана слова IHS окружена зрацима, били су и атрибут са којим се најчешће ликовно представљао свети Бернардин (Kaftal 1952, 196–200).⁸ Треба подсетити и на то да се манастир фрањеваца опсерваната у Котору посвећен светом Бернардину налазио изван северних бедема,⁹ док се рељеф данас налази у оквиру града, али у непосредној близини северне капије. Ако би се претпоставило да је идејни носилац значења два рељефна мотива са палате Грубоња монограм IHS, онда се и симболика корњаче, гуштера, миша и змије може сагледати у контексту учења и проповедања светог Бернардина Сијенског. Фрањевац опсервант из Сијене је посебан акценат у својим проповедима стављао на грехе карактеристичне за касносредњовековне градске средине, каква је била и Котор. Тако је свети Бернардин строго осуђивао коцкање, зеленаштво, али и вештичарење и сујеверје. Према њему, то су били главни носиоци „неморала и болести“ које су владале у друштвима италијанских градских комуна. Свети Бернардин је главне узрочнике недаћа, а посебно ве-

у близини ногу св. Фрање. О олтарској слици Ботичинија: Friedman 1969, 1–16. Са друге стране, иконографски мотив лобање се у сцени *Молитва светог Фрање* тумачи у контексту исповедања и покајања светитеља и као симбол првог греха, док је гуштер симбол изненадне смрти: Unger 2004, 385–396.

⁸ Проповедање светог Бернардина Сијенског о монограму Исусовом анализира је: Bolzoni 2004, 118–195. О *devotio* везаним за култ Светог Имена: Swanson 1995, 142–143, 270–272.

⁹ Превирања у редовима которских фрањеваца догодила су се у периоду од 1445. до 1448. године, према догађајима забележеним у архивским документима. Тада су се *Frati minori Osservanti* одселили од своје браће из манастира Светог Фрање изван јужних зидина. Уз цркву Светог Николе и вртова изван северних бедема, опсерванти су саградили манастир и капелу Светог Бернардина (*conventus sancti Bernardini sive sancti Nicolai veteris districtus cathari in loco hortorum situati*): Stjepčević 1938, 63. Следећи своје претходнике фрањевце спиритуалце, опсерванти су се залагали за обнову првобитног учења светог Фрање као основног закона којег фрањевачки ред треба да се придржава. О поделама унутар фрањевачког реда најдетаљније: Muzzeu 1908; Goad 1926; Huber 1944; Sensi 1985.

штичарења и сујеверја, видео међу женама. Лично је осудио многе жене на ломачу, а у својим службама и проповедима је често покушавао да реконструише карактеристике вештица.¹⁰ Овај сегмент активности светог Бернардина доводи у први план једно од могућих тумачења симболике представљених животиња на которском рељефу. Наиме, змија, корњача, миш и гуштер јесу ситна хтонска бића и митолошки потомци вештице. У митолошкој равни, ове хтонске животиње су везане за живот жена и симболи су плодности, смрти и поновног рађања (Гура 2005, 208–273, *et passim*).¹¹

Премда се рељеф са палате Грубоња не може поуздано везати за градску апотеку, важно је напоменути да су све животиње представљене на њему биле заступљене у античкој и средњовековној медицини. Изворно полазећи од апотропејског значења митолошких хтонских бића, апотекари и лекари су користили делове тела змије, гуштера, корњаче и миша у прављењу лекова за различите болести.¹² Традиција ових рецептура углавном потиче од антике. Плиније Старији говори о месу корњаче да има способност сузбијања магијских чини и да је спасоносни лек против отрова. Као лек су се користили и корњачин оклоп, кости, крв и јаја. Гуштер је такође коришћен у медицини, али и у средњовековној козметици (посебно за бојење и јачање косе). У традиционалној медицини и миш се налазио међу састојцима лекова за зубобољу, епилепсију или костобољу.¹³ Међутим, од свих представљених хтонских бића на которском рељефу најснажније повезана са апотекарском и медицинском праксом

¹⁰ Проповедајући у време епидемије куге и напредовања Турака ка Европи, за главни узрок опадања моћи хришћанског света свети Бернардин Сијенски и његови следбеници опсерванти сматрали су *vanitas* жена и њихово праћење моде скупих костима: Frugoni 1994, 145, 382–383. У Боки су државне власти учествовале у процесима о истраживању вештица, али да би их заштитиле од разјареног народа. У XXV књизи старог Политичко-управног архива которског из 1708. године на стр. 432–474 записан је (на италијанском) процес против неких жена православне вероисповести (из Рисна, Кривошија и Убала) оптужених да су вештице. Млетачке власти нису веровале у фантастичне оптужбе становника Херцег-Новог и пустиле су жене, које су наставиле да се баве лечењем (врачањем и бајањем): Шеровић 1958, 247–258.

¹¹ Према једној српској легенди, мишеви, гуштери, змије и друга гамад су се размилели по свету из утробе змијског чудовишта хале коју је убио св. Нестор: Кулишић, Петровић, Пантелић 1998, 140, 251.

¹² Литература из области историје медицине о употреби делова тела животиња (посебно оних представљених на которском рељефу) за справљање лекова у средњовековном апотекарству је обимна. Могу се издвојити новији радови: Daly, Brater 2000, 530–540; Daly, Yee 2001, 119–153; Lev 2003, 107–118; Jarić, Mitrović, Đurđević, Kostić, Gajić, Pavlović 2011, 601–619.

¹³ Са друге стране, везивање пацова за кугу сеже до античких времена. Био је симбол Аполона који је сам имао дуалистичко значење онога који шири кугу (Аполон од куге) и онога који лечи и штити жетву од пацова. О веровању у заштитна својства ситних хтонских бића и њиховој примени у медицини: Ђорђевић 1958/1, 305–309; (књ.

била је змија.¹⁴ Медицински трактати у којима се говори о примени делова тела змија у справљању лекова и еликсира били су врло добро познати которским апотекарима и лекарима, углавном Италијанима, образованим у тадашњим водећим медицинским школама и универзитетима (у Салерну, Падови и Болоњи).

Први помен апотекара у Котору (*spetiarius, aromatarius, apothecarius salariatus*) условљен је временом из којег потичу најраније сачуване исправе которског нотаријата – 1326. годином. Може се претпоставити да су апотекари радили у Котору и раније, будући да се у другим далматинским градовима помињу у последњим деценијама XIII века. Попут других статута источнојадранских средњовековних комуна, Которанима је било забрањено да буду апотекари у свом граду, те су се овим занимањем бавили углавном Италијани. Поред градске апотеке (*apotheca speciarie pro medicinis*), у раздобљу од XV до XVII века постојала је и једна приватна апотека.¹⁵ Поред градских апотекара, апотекарством су се бавили и которски фрањевци, као што је то био случај у другим позносредњовековним комунама на источној обали Јадрана. Фрањевачка Регула је чак прописивала обавезно постојање манастирске апотеке са биљним лековима, намењене за лечење болесне браће. Осим апотеке, у оквиру фрањевачких манастира налазили су се и вртови у којима је гајено лековито биље. У средњовековном Дубровнику је постојала фрањевачка апотека, која је највероватније радила од самог оснивања манастира.¹⁶ Да су и которски фрањевци неговали познавање лековитих својстава трава и биља сведо-

2), 189–193, 203–205; Chevalier, Gheerbrant 1983, 110, 184, 280–282, 682–683; SM 2001, 143–144, 285–286, 358–359, 559–561; Гура 2005, 208–266, 266–273, 292–294, 299–309.

¹⁴ Дуалистичка природа змије била је истакнута још у медицини древног Египта. Змија је била посвећена грчком богу медицине, Ескулапу, и веровало се да има моћ да пронађе лековито биље. Сажети преглед симболике змија у оквиру медицинске праксе, посебно у антици, дао је: Lawtence 1978, 134–140. О змији као култној животињи у јужним илирским крајевима на Балкану: Stipčević 1974, 181–184, *et passim*. О симболици змије: Chevalier, Gheerbrant 1983, 796–805. О веровањима везаним за змију, змијски отров и примени змије као лека код јужних Словена: Ђорђевић 1958 (књ. 2), 100–186. О змији у српској митологији: Кулишић, Петровић, Пантелић 1998, 203–207; SM 2001, 211–214; о змији у оквиру митолошког и поетског света Старог завета: Jeličić 2009, 39–46.

¹⁵ О апотекарству у Котору в. Kovijanić, Stjepčević 1957, 59–69; Ковијанић 1980, 75–78.

¹⁶ Према једном тестаменту (*Dobra de Gambe*), 1357. године је предвиђено и оснивање болнице са црквом за фрањевце у Дубровнику. О фрањевачким и другима манастирским апотекама у Дубровнику: Jeremić, Tadić 1939, 161–166. Сабине Флоренце Фабијанец је истакла разлику између *apotecarius* (власник дрогерије) и *spetiarius* (апотекар) са *aromatorius* (продавац мирођија), који се у Задру први пут помиње 1317. г. Наводи и зачине поменуте у архивским изворима: *čucharо* (шећер), *čafarano* (шафран), *inçenso* (тамјан), *cumin* (ким), *cinubru* (ђумбир), *garafolo* (каранфилић), *pierada* (бибер), *cannella* (цимет), *camomilla* (камилица), в. Fabijanec 2003, 101–102.

чи изјава которског лекара Г. Христианопула, који у својој књизи наводи да је лечио некога кога су пре њега лечили фрањевци.¹⁷

Архивски извори говоре да су которски градски апотекари имали своје вртове у подножју стрмог брда *San Giovanni*. Кнез и капетан которски *magnificus et generosus vir dominus Nicolaus Pisani* је 1431. године дао у доживотни закуп Венецијанцу апотекару у Котору *magistro Zuminiano de Bononio* веће земљиште на брду *San Giovanni* покрај његовог врта, у пределу до *Pocivalum* и до градских зидина.¹⁸ Може се претпоставити да је ово земљиште служило као апотекарски врт у којем се узгајало лековито биље. Кућа апотекара Зуминијана из Болоње налазила се на месту или у непосредној близини палате на којој је узидан рељеф са мотивом лобање и хтонских животиња. Претпоставља се да се на том месту налазила и которска градска апотека од краја XIV века. Као власништво апотекара Марка Паула (Пола) *de Venetiis* помиње се у архивским списима 1395. године, док је извор из 1396. године прецизно смешта у четврт Свете Марије на реци (Колеђате) *sovra la via publica*, односно главне которске улице која је повезивала северну и јужну капију града.¹⁹

Которски апотекари су неговали античку традицију и знања из италијанских средњовековних медицинских центара, према којима је основа апотекарства лежала у познавању и коришћењу лековитог биља. О богатству биља које је расло надомак Котора говори, на свој уобичајен начин, Тимотеј Цизила. За брда око Котора наводи да она „као да желе да кажу да су земаљски ланац и да им не недостаје љековито биље и ријетко коријење, које се у толикој количини налази на веома мало мјеста у свијету.“ Цизила каже да је он сам причао о лековитим својствима овог биља разним лекарима, и истиче посебно „онима који у Падови нису могли пронаћи нити добити те састојке како би завршили неке своје сложене лијекове“ (АХБ 1996, 88).

У знатно мањој мери су коришћени састојци животињског порекла. Међу њима је најзначајнија била употреба змијског меса као састојка за справљање лекова. Од античких времена змија је била моћан симбол

¹⁷ Податак из судско–нотарске исправе која се чува у Историјском архиву Котор (IAK SN) XXIII, 595 (1503. година) објавио је: Катић 1960, 739–753.

¹⁸ IAK SN V, 48. (7. 7. 1431. г.). Овај архивски податак помињу: Ковијанић, Стјепчевић 1957, 98.

¹⁹ Сачувано је неколико исправа из 1396. године у којима се помиње ова кућа апотека Марка Пола из Венеције: IAK SN, II, 275, 276, 338. Препис докумената, као и напомену да је у питању стара апотека, доноси: Мијушковић, Ковијанић 1964, 45–46. Апотека се налазила и у близини Светог Трипуна; у њој су апотекари Петар и касније Антонио Бели из Нарда (јужна Апулија) у првој половини XV века имали радњу: IAK SN IV, 69–70, SN IX, 110; SN XIV, 454. Препис ових докумената: С. Мијушковић, Ковијанић 1964, 62, 77, 97–98. О месту прве апотеке и архивским изворима: Ковијанић, Стјепчевић 1957, 94–101.

лечења. Као симбол смрти и поновног рађања била је позната у различитим културама. Још код Хипократа змија се среће у саставу лекова – највише за плодност и проблеме са кожом. У средњем веку змија је задржала својства да лечи и то се преносило како у схоластичкој, тако и у народној култури. Авицена је препоручивао да се змија користи у справљању лека против лепре. Од времена ренесансе, змије су почеле да се користе у козметичке сврхе, као третмани за подмлађивање и лепоту (Lawrence 1978, 134–140). Најпознатији лек справљан од змијског меса још од античких времена била је теријака. Њена основна улога противотрова код уједа змија и отровних инсеката била је заснована на принципу „слично се сличним лечи“, односно на симболичкој дуалистичкој природи змије као отрова и противотрова.²⁰ Временом, списак болести на које делује знатно је проширен, те је теријака постала универзални лек изузетно широке примене. Користила се као лек са профилактичким дејством на све врсте отрова, а сматрано је да подиже имунитет и опште здравље и да делује превентивно код многих обољења. Основна формула прављења теријаке укључивала је: змијско месо, опијум (у великим количинама), вино, мед, цимет, бибер и још око шездесет лековитих биљака. Треба имати у виду да је змијско месо било главни састојак у првобитним рецептима за спремање теријаке, али да се касније није налазило у свим њеним верзијама. Од XII века Венеција је постала позната по продаји теријаке врхунског квалитета, тзв. Андромахове теријаке. Сваке године одржавао се религиозно–медицински фестивал у Венецији на којем је прављена аутентична теријака. Сједињени састојци су чувани на сувом и хладном месту како би напитака сазрео и ферментисао, за шта је било потребно чак седам година. Од времена позног средњег века Венеција је постала и главни центар у трговини теријаком.²¹ Њена производња и дистрибуција подлегали су строгим правним и трговачким прописима. Јавно прављење под контролом службених супервизора било је један вид контроле и спречавања прављења лажних теријака.²²

²⁰ У библиотеци фрањевачког манастира у Дубровнику чува се пословица записана крајем XVII века: „Ако га змија пецне, али га својим месом излијечи.“ О коришћењу змије као лека код јужних Словена заснованом на принципу „слично се сличним лечи“: Ђорђевић 1958/2, 165–172.

²¹ Теријака се на свечан начин припремала и на Универзитету у Болоњи. Последња забележена свечана припрема лека одиграла се 1787. године у Паризу. Интересовање за теријаку је нарочито порасло у XVII веку у Француској и трајало све од модерног доба (почетка XX века): Vonnemann 2010, 301–310. О теријаки: Palmer 1985, 149–157; Palmer 1985a, 100–117; Nutton 1997, 133–152; Blanchard 2001, 1360–136. Теријака се помиње и у Хиландарском медицинском кодексу (XV–XVI век) као лек против тровања и као превентивно средство у случајевима куге: Катић 1987, 130.

²² Направљена теријака је морала да буде запечаћена. Сачуван је печат за теријаку с почетка XVII века из Венеције (са представом богородице са малим Христом), www.

На најстаријем сачуваном списку потребних лекова из 1556. године которског градског лекара Лодовика Буцакарина, помиње се и теријака. Лекар је добио наређење да састави списак најпотребнијих лекова које је морала у свако доба да има которска аптека, имајући у виду најчешће болести које се јављају у Котору. Списак садржи 178 лекова, а Лодовико је напоменуо да га је саставио према свом искуству, служећи у Котору.²³ Речи градског лекара непосредно сведоче да је теријака била изузетно тражени лек у Котору. Слично је било и у Дубровнику. Дубровачки лекари и апотекари су веровали у лековита својства змијског меса, које је поред теријаке коришћено и у другим лековима. У дубровачкој апотеци *Domus Christi*, основаној 1426. године, правила се супа од змија *brodo di vipera*, која је служила за јачање имунитета. У овој апотеци се налазио и сандук у којем су чуване змије, дуга клешта којим су вађене из сандука и сабља којом им је одсецана глава.²⁴ Чувени дубровачки лекар Амагус Луситанус из XVI века, следбеник Галенов, оставио је више дела у којима је брижљиво писао о начинима лечења болесника са различитим симптомима. Такође је оставио велики број рецептура за справљање лекова. Важно је истакнути да је Амагус, лечећи по принципу *contraria contrariis*, користио најчешће биљне, али и лекове из минералног и животињског света. Међу упутствима о справљању лекова које је користио срећу се и помени меса гуштера и теријачне пастиле од змија.²⁵

За разумевање значаја теријаке у Котору, као и у другим источнојадранским позносредњовековним комунама, важно је истакнути још једно својство које је, како се веровало, имао овај универзални лек. Наиме, након појаве куге, значај и вредност теријаке су још више порасли, будући да јој је приписано и моћно својство да штити од ове опаке болести. Најстарији сачувани медицински трактат о куги *Regiment de preservacio a epidimia o pestilencia e mortaldats* из 1348. године прописује да три пута недељно треба да се узима најфинија теријака у циљу заштите од заразе (Holland 2000, 322–324; Fabbri 2007, 247–283). И у далматинским комунама била су позната својства теријаке да штити од куге. У докумен-

sciencemuseum.org.uk/brouhhttolife/objects/display.aspx?id=4972, (11. 10. 2011.)

²³ Фотокопију списка лекова из Историјског архива Котор (LV, 591–592) објавили су Ковијанић, Стјепчевић 1957: прилог бр. 3–4

²⁴ За прављење *brodo di vipera* било је потребно да се змија исече на комаде и кува у води заједно са пола пилета, в. Kesterčanek 1953, 268; Sundrica 1998, 98.

²⁵ Амагово право име било је Жоао Родеригез. Пореклом Јеврејин (који је примио католичку веру) из Португала, у Дубровник је дошао да ради 1557. године. Умро је у Солину од куге 1568. године. Осим меса гуштера и змија, Амагус помиње и друге делове животиња које је користио за прављење лекова: уље од шкорпија, пепео љуске јајета, крв јарца, ластавичије гнездо и др. О биографским подацима и лекарској пракси Амагуса Луситануса (са пописом појединих рецептура медикамената), в. Jeremić, Tadić 1939, 91–124.

тима из XVIII века међу лековима против куге помиње се и *Triaca Veneta antica*, а прах од змије се налази на списку потребних лекова у време када је владала куга у Сплиту 1783/1784. године (Božović-Bužančić 1990, 247–258). Током своје историје, Котор се често суочавао са епидемијама куге и њеним последицама.²⁶ Лекари који су радили у Котору истицали су се својим знањем и лекарском праксом. Тако је 1526. године хирург Иван Меднић позван у суседни Дубровник да помогне у сузбијању епидемије куге.²⁷ Будући да је средином XVI века теријака наведена као основни лек за којим је постојала свакодневна потражња у Котору, може се претпоставити да је коришћена у профилактичке сврхе и током трајања епидемија куге у граду.

Преглед расположивих писаних и ликовних извора омогућио је да се у извесној мери расветли историјска позадина феномена змије у Котору позног средњег и раног новог века. Као животиња која је живела у градском окружењу и симбол са изразитим амбивалентним својствима, змија је била снажно уткана у религиозну и посебно медицинску праксу Котора.

ЛИТЕРАТУРА

- АХБ 1996 — *Аналисти. Хроничари. Биографи. Књижевност Црне Горе од XII до XIX вијека*, (ед. М. Милошевић), Цетиње.
- Војводић 1990 — Д. Војводић, Култ и иконографија свете Анастасије Фармаколитрије у земљама византијског културног круга, *Зограф* 21, 31–40.
- Гура 2005 — А. Гура, *Симболика животиња у словенској народној традицији*, Београд.
- Ђорђевић 1958 — Т. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа* 1–2, Београд.
- Живковић 2009 — В. Живковић, Култ свете Кларе у Котору (XIV–XVI век), *Историјски записи* 82/1–2, 97–107.
- Живковић 2009а — В. Живковић, Култови светитеља заштитника од куге у Котору (XIV–XVI век), *Историјски часопис* LVIII, 181–196.

²⁶ Епидемије куге које су харале у Далмацији и Боки хронолошки је обрадио: Bazalo 1962, 51–61. О појави куге у Котору: ИЦГ 1970, 267; Milošević 2003, 253. О суочавањима Которана са налетима куге, и посебно о променама које је куга донела у религиозној пракси: Живковић 2009а, 181–196; Живковић 2010, 171–172, 230–233, 268–269, *et passim*.

²⁷ Иван Меднић, пореклом из Дубровника, сам је правио лекове за оболеле од куге. У својој бележници о болестима и лечењу, Меднић је навео бели корал као главни састојак за лечење заражених. Попис ових лекова доноси: Jeremić, Tadić 1939, 49, 159–161; Мијушковић 1963, 279–280. О појави куге у Дубровнику 1348/1349. године: Ravančić 2010.

- Живковић 2010 — В. Живковић, *Религиозност и уметност у Котору (XIV–XVI век)*, Београд.
- ИЦГ 1970 — *Историја Црне Горе 2/2*, Титоград.
- Катић 1960 — Р. Катић, Средњевјековне болнице црногорског Приморја, *Историјски записи XVII/4*, Титоград, 739–753.
- Катић 1987 — Р. В. Катић, *Терминолошки речник српске средњовековне медицине*, Београд.
- Ковијанић 1980 — Р. Ковијанић, *Которски медаљони*, Београд.
- Ковијанић, Стјепчевић 1957 — Р. Ковијанић, И. Стјепчевић, *Културни живот старог Котора (XIV–XVIII вијек)*. *Љекари – Апотекари – Апотеке*, књ. II, Цетиње.
- Кулишић, Петровић, Пантелић 1998 — Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, Београд.
- Максимовић 1961 — Ј. Максимовић, *Которски цибориј из XIV века и камена пластика суседних области*, Београд.
- Максимовић 1956 — Ј. Максимовић, Рукопис са минијатурама живота и чуда св. Трифуна у Марцијани и његова которска копија, *Зборник Филозофског факултета IV/1*, 135–144.
- Мијушковић 1963 — С. Мијушковић, Оснивање и дјеловање поморско-здравствених установа у Боки Которској, *Историјски записи 20/2*, 271–295.
- Мијушковић, Ковијанић 1964 — С. Мијушковић, Р. Ковијанић, *Грађа за историју српске медицине*, Београд.
- Поповић–Гргуревић 1999 — Ј. Поповић–Гргуревић, Прилог познавању зидног сликарства у катедрали св. Трипуна у Котору, *Бока 21–22*, Херцег-Нови, 107–137.
- СМ 2001 — *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*, (ур. С. М. Толстој, Љ. Раденковић), Београд.
- Стевановић 2009 — Ј. Стевановић, Портрети светитеља и идејни програм олтара катедралне цркве Св. Трипуна у Котору, *Зборник Матице српске за ликовне уметности 37*, 9–42.
- Шеровић 1958 — П. Д. Шеровић, Неколико архивских података о вјештицама, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор 24/3–4*, 247–258.
- Armstrong 1973 — Е. А. Armstrong, *Saint Francis: Nature Mystic. Tthe Derivation and Significance of the Nature Stories in the Franciscan Legend*, University of California Press.
- Barral i Altet 2009 — Х. Barral i Altet, Gli animali nel mondo figurativo: riflessioni di un medievista, *Ikon. Časopis za ikonografske studije 2*, Rijeka, 9–22.
- Bazalo 1962 — V. Bazalo, Calendarium pestis I, *Acta historica medicinae pharmaciae veterinae 1/II*, Beograd, 51–61.
- Bergström 1955 — I. Bergström, Disguised Symbolism in „Madonna“ Pictures and Still Life: II, *The Burlington Magazine 97/632*, 342–349.
- Blanchard 2001 — D. L. Blanchard, Bartisch on Theriac, *Archives of Ophthalmology 119/9*, 130–136.
- Bolzoni 2004 — L. Bolzoni, *The Web of Images. Vernacular Preaching from its Origins to St Bernardino da Siena*, Ashgate.
- Bonnemain 2010 — B. Bonnemain, Theriac in modern period (XVIIth–XXth centuries), *Revue d'histoire de la pharmacie 58/367*, Paris, 301–310.

- Božović-Bužančić 1990 — D. Božović-Bužančić, Liječenje kuge u Dalmaciji u XVIII. stoljeću, *Radovi Zavoda za hrvatsku povijest* 23, 247–258.
- Chevalier, Gheerbrant 1983 — J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Rječnik simbola*, Zagreb.
- Cohen 1973 — K. Cohen, *Metamorphosis of a Death Symbol. The Transi Tomb in the Late Middle Ages and the Renaissance*, Univeristy of California Press.
- Čanak-Medić, Čubrović 2010 — M. Čanak-Medić, Z. Čubrović, *Katedrala Svetog Tripuna u Kotoru*, Kotor, 200–201.
- Daly, Brater 2000 — W. J. Daly, D. C. Brater, Medieval Contributions to the Search for Truth in Clinical Medicine, *Perspectives in Biology and Medicine* 43/4, 530–540.
- Daly, Yee 2001 — W. J. Daly, R. D. Yee, The Eye Book of Master Peter of Spain – a glimpse of diagnosis and treatment of eye disease in the Middle Ages, *Documenta Ophthalmologica* 103, 119–153.
- Fabbri 2007 — C. N. Fabbri, Treating Medieval Plague: The Wonderful Virtues of Theriac, *Early Science and Medicine* 12, 247–283.
- Fabijanec 2003 — S. F. Fabijanec, Dva trgovačka inventara kao pokazatelji ekonomskog i kulturnog života u Zadru u XIV. stoljeću, *Povijesni prilozi* 25, Zagreb, 101–102.
- Fisković 1953 — C. Fisković, O umjetničkim spomenicim grada Kотора, *Споменик САН СIII*, Београд, 71–101.
- Friedman 1969 — H. Friedman, The Iconography of an Altarpiece by Botticini, *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* 28, 1–16.
- Frugoni 1994 — C. Frugoni, *The Imagined Women*, in: *A History of Women. Silences of The Middle Ages*, vol. II, (ed. Ch. Klapisch - Zuber), Harvard University Press.
- Holland 2000 — B. K. Holland, Treatments for bubonic plague: reports from seventeenth century British epidemics, *Journal of the Royal Society of Medicine* 93, 322–324.
- Huber 1944 — R. M. Huber, *A Documented History of the Franciscan Order*, Washington.
- Jarić, Mitrović, Đurđević, Kostić, Gajić, Pavlović 2011 — S. Jarić, M. Mitrović, L. Đurđević, O. Kostić, G. Gajić, D. Pavlović, P. Pavlović, Phytotherapy in medieval Serbian medicine according to the pharmacological manuscripts of the Chilandar Medical Codex (15 – 16th centuries), *Journal of Ethnopharmacology* 137/1, 601–619.
- Jeremić, Tadić 1939 — R. Jeremić, J. Tadić, *Prilozi za istoriju zdravstvene kulture starog Dubrovnika*, Beograd.
- Jeličić 2009 — A. Jeličić, The Leviathan and the Serpent in the Old Testament, *Ikon. Časopis za ikonografske studije* 2, Rijeka, 39–46.
- Kaftal 1965 — G. Kaftal, *Iconography of the Saints in Central and South Italian Schools of Painting*, Florence.
- Kaftal 1952 — G. Kaftal, *Iconography of the Saints in Tuscan Painting*, Florence.
- Kesterčanek 1953 — Z. Kesterčanek, Roko Fasano dubrovački ljekarnik XVI stoljeća, *Anali Historijskog instituta JAZU u Dubrovniku* 2, 249–266.
- Lawrence 1978 — C. Lawrence, The Healing Serpent – the Snake in Medical Iconography, *Ulster Medical Journal* 47/2, 134–140.
- Lev 2003 — E. Lev, Traditional healing with animals (zootherapy): medieval to present-day Levantine practice, *Journal of Ethnopharmacology* 85, 107–118.
- Milošević 2003 — M. Milošević, *Pomorski trgovci, ratnici i mecene*, Podgorica – Beograd.
- Nutton 1997 — V. Nutton, Galen on theriac: problems of autenticity, *Galen on Pharmacology. Philosophy, History and Medicine*, (ed. A. Debru), Leiden, 133–152.
- Olsan 2003 — L. T. Olsan, Charms and Prayers in Medieval Medical Theory and Practice, *Social History of Medicine* 16/3, 343–366.

- Palmer 1985 — R. Palmer, Medical botany in northern Italy in the Renaissance, *Journal of the Royal Society of Medicine* 78, 149–157.
- Palmer 1985a — R. Palmer, Pharmacy in the republic of Venice in the sixteenth century, *The medical renaissance of the sixteenth century*, (ed. A. Wear, R.K. French, I. M. Lonie), Cambridge University Press, 100–117.
- Pinsnon 2005 — Y. Pinsnon, Hieronymus Bosch: Homo viator at a Crossroads: A New Reading of the Rotterdam tondo, *Artibus et Historiae* 26/52, 57–84.
- Ravančić 2010 — G. Ravančić, *Vrijeme umiranja. Crna smrt u Dubrovniku 1348.–1349.*, Zagreb.
- Réau 1958 — L. Réau, *Iconographie de l'art chretien* III/2, Paris.
- Sensi 1985 — M. Sensi, *Le osservanze francescane nell'Italia centrale (secoli XIV–XV)*, Roma.
- Roma Swanson 1995 — R. N. Swanson, *Religion and Devotion in Europe, c. 1215–c. 1515*, Cambridge.
- Stipčević 1974 — A. Stipčević, *Iliri*, Zagreb.
- Stjepčević 2003 — I. Stjepčević, *Arhivska istraživanja Boke Kotorske*, Perast.
- Stjepčević 1938 — I. Stjepčević, *Katedrala sv. Tripuna u Kotoru*, Split.
- Šundrica 1998 — Z. Šundrica, Otrovi u Dubrovačkoj Republici, *Anali Zavoda za povijesne znanosti HAZU u Dubrovniku* 36, 45–120.
- Unger 2004 — D. M. Unger, The Restitution of the Terrestrial Iconography of St. Francis in the Post – Trent Era: Annibale Carracci's St. Francis in Penitence, *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research* 81. Metamorphosis. *Creative Imagination in Fine Arts Between Life – Projects and Human Aesthetic Aspirations*, (ed. A. Tymieniecka), Kluwer Academic Publishers, 385–396.
- www.sciencemuseum.org.uk/broughttolife/objects/display.aspx?id=4972 (11.10.2011.)

Valentina Živković

SNAKES IN MEDICAL PRACTICE OF THE OLD CATARO

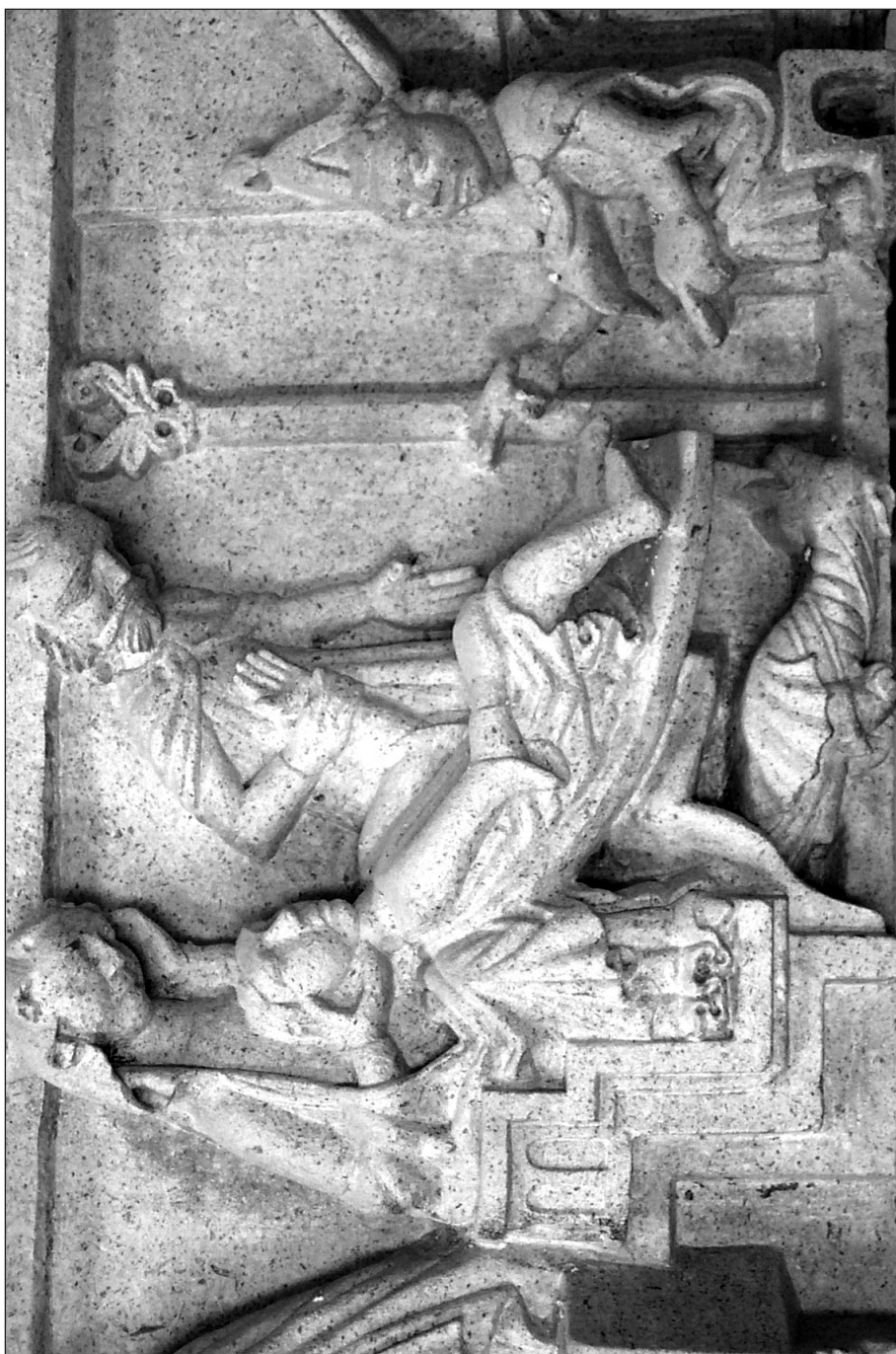
Summary

Based on the surviving written sources and works of art from the later middle and early modern ages in the city of Cataro, this paper deals with the properties attributed to the serpent. The serpent is seen as an animal, or symbol, with a distinct dual nature: one that kills, and one that heals. Such properties of snakes were well known to the doctors and pharmacists of Cataro, whose knowledge and belief in the power of snakes were introduced into medical practice.

One of the major topics that interested the medieval citizens of Cataro was providing care for a poisonous snakebite. Among the surviving medical incunabula medical, a book printed in 1494 is about the effects of antidotes in practice of famous doctors. More than a century earlier, in the second half of the 14th century, the ciborium of the cathedral dedicated to Saint Tryphon in Cataro was adorned with a scene of this martyr from Asia Minor (and patron of the city) miraculously curing a boy bitten by a snake. Besides the patron saint, Saint Tryphon, citizens of Cataro also believed

in help of other saints in case of the venomous snake bite (Sts Margareta, Veneranda, and Anastasia). During the 14th century, their images were represent on the arches of in the cathedral.

The other side of serpent – the one that heals, was also known to the doctors and pharmacists of Cataro, who were mainly Italians, educated at the leading schools of medicine and universities in Salerno, Padua, and Bologna. The most famous medicine, starting from antiquity, was teriaca which had snake flesh as one of the main ingredients. It is mentioned in the oldest list of necessary medicines for the year 1556 in Cataro. The city doctor, Lodovico Buzacarino, completed a list of the most needed drugs that the pharmacy of Cataro should have permanently, considering the most frequent diseases in the city. After the epidemics of plague, the significance and value of teriaca became even greater, as it was believed to help with the plague too.



Св. Трипун исцељује дечака од уједа змије, циборијум у катедрали Св. Трипуна, XIV век (фото: Стеван Кордић)



Света Маргарета, фреска у катедрали Св. Трипуна, XIV век



Рељеф узидан на прочеље ренесансне палате Грубоња

Nevena Daković* & Biljana Mitrović

*Fakultet dramskih umetnosti
Beograd*

HOLIVUDSKA ZMAJOLOGIJA**

Ne brini za njih Hari, zmajevi su ozbiljno pogrešno shvaćena stvorenja – [mađarski šiljorepi baci plamen suviše blizu mesta gde stoje Hari i Hagrid] ... Ipak, moram da priznam da je šiljorepi gadan primerak... –

(iz filma Hari Poter i vatreni pehar/Harry Potter and the Goblet of Fire, 2005, Majk Njuel)

Apstrakt: Analiza holivudske zmajologije kao reprezentacije zmajeva u holivudskoj produkciji, iskorak je u multimedijnsko polje istraživanja migracija motiva i figura, intertekstualnih spona narodne književnosti, folklorne fantastike i savremene popularne kulture kroz niz faza. Najširi analitički kontekst – kao što je jasno iz naslova – jeste Holivud kao sinonim i paradigma fabrike snova, iluzija, digitalnih, a ne više samo pokretnih zvučnih slika. Uže polje studije slučaja, jeste, pak, serijal o Hariju Poteru,¹ odnosno, paleta tekstova – književnih, filmskih, muzičkih, digitalnih – popularne kulture. Drugim rečima, istraživanje se bavi zmajevima – i šire srodnim čudovištima – u čudesnom svetu Džoan Rouling (J. K. Rowling), koji je pretvoren u veliku, komercijalno uspešnu franšizu.²

* E-mil: danev@sezampro.rs

** Rad je deo rezultata na projektu № 178012 „Identitet i sećanje: transkulturalni tekstovi dramskih umetnosti i medija (Srbija 1989–2014)“⁶, koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

¹ U periodu 1997–2007. godine objavljen je kompletan serijal od sedam knjiga: *Hari Poter i kamen mudrosti/Harry Potter and the Philosophers Stone*; *Hari Poter i dvorana tajni/Harry Potter and the Chamber of Secrets*; *Hari Poter i zatvorenik iz Azkabana/Harry Potter and the Prisoner of Azkaban*; *Hari Poter i vatreni pehar/Harry Potter and the Goblet of Fire*; *Hari Poter i red Feniksa/Harry Potter and the Order of Phoenix*; *Hari Poter i polu-krvni princ/Harry Potter and the Half-Blood Prince*; *Hari Poter i relikvije smrti/Harry Potter and the Deathly Hollows*.

² Franšiza je proizvodnja seta različitih proizvoda sa motivima i figurama iz romana, različitih *spin-off*-ova namenjenih fanovima. Proizvodi obuhvataju kako knjige, DVD-e, *soundtrack*-ove, video igre, lego setove, tako i majice, šolje, magične predmete kao igračke,

Ključne reči: zmajologija, Harry Potter, video igre, krosmedijski narativi, film, mediji

Istraživačka perspektiva ovog rada utemeljena je na širokoj eklektičkoj teorijskoj platformi i interdisciplinarno je koncipirana. Okrenuta analizi reprezentacije, imagologije, ikonologije, motiva, narativnih funkcija zmajeva i njihovim višestrukim medijskim (knjiga, film, video igre), tesktualnim (hipo/hipertekst i palmipsestne strukture), stilskim³ i žanrovskim (narodna književnost, folklorna fantastika, magični realizam, popularna kultura) upisima, polazi od tri teze.

Prva premisa jeste da je američka popularna kultura – materijalizovana u američkom filmu/holivudskoj produkciji ili američkoj vizuelnoj kulturi – naslednik i geopolitička varijacija koja popunjava mesto odsutne narodne, odnosno folklorne literarne produkcije, bajki, mitova i legendi.⁴ Istovremeno, novo polje je mesto upisa, reciklaže, varijacija tradicionalnog nasleđa što pokazuje evropsko (a potom i sa drugih kontinenata) mitološko i folklorno poreklo holivudskih zmajeva koji su, zahvaljući tehnologiji i ontologiji novih filmskih i digitalnih medija, uverljivije i realističnije otelotvoreni na ekranima. Na taj način, u drugom koraku, „porodično stablo“ zmajeva pokreće istraživanje dinamike interkulturalnih i multikulturalnih veza, principa i intenziteta Evroamerikane kao kulturnih (filmskih) međuuticaja Evrope i Amerike. Tok tematizacije i vizuelizacije zmajeva, ali i guja, jakrepa i posebno aždaja razvija se pravcem Evropa/Nemačka/ – Amerika, a potom egzotični Drugi i Treći u odnosu na Prvi svet. Diznijevim filmskim i drugim svetovima suvereno vladaju zmajevi jasno inspirisani „pozajmicama“ iz germanske tradicije, evropskih bajki poput *Trnove ružice* (*Uspavana lepotica* u verziji Šarla Peroa i braće Grim), *Mača u kamenu* (1938, T. H. Vajt/T. H. White, inspirisanog sagama o Kralju Arturu, Ekskaliburu, potrazi za Gralom i čarobnjaku Merlinu).⁵ Zamak

tematske zabavne parkove i sl. Prihodi od franšize kao „tercijarnog“ tržišta često prevazilaze prihode sa „sekundarnog“ tržišta (DVD-a, prikazivanja filmova na TV-u, prodaje drugih prava) ili sa bioskopskih blagajni.

³ Jedan od prvih samosvesnih i parodičnih filmskih tekstova je *Sneživljiva aždaja* (*The Reluctant Dragon*, 1941). U narativu zasnovanom na književnom predlošku s kraja 19. veka nailazimo na travestiranje mita o krvoločnom čudovištu, sa prikazom zmaja (u našem prevodu aždaje, jer se radi o ženskom primerku) kao bezopasnog ljubitelja poezije, izleta i druženja sa prijateljima. U ovoj priči dolazi i do potpunog preokretanja epskog koncepta ubice zmajeva, odvažnog, najčešće mladog junaka, umesto koga se javlja Ser Žile (Sir Giles), ostareli i senilni vitez (moguća asocijacija na Don Kihota), sa jednakim zanimanjem za poeziju i druženje u prirodi, što arhetipske smrtne neprijatelje pretvara u prijatelje.

⁴ Po analogiji sa evropskom tradicijom, kao autentično folklorno prepoznaje se samo stvaralaštvo severnoameričkih Indijanaca, u kome su klasični evropski zmajevi odsutni. Najbliži zmajev rođak je pernata zmija koja se pojavljuje i u legendi o *Hijavati*.

⁵ Od 1992. godine i filma *Aladin* (*Aladdin*) počinje epoha obeležena motom *Disney Goes Global* tj. epoha narativne dominacije vanevropske imaginacije.

na litici – u filmu *Uspavana lepotica* (*Sleeping Beauty*, 1959) – koji se suvereno uzdiže u Diznijevim zabavnim parkovima, od Ahena do Hongkonga i Pariza, kopija je nemačkog zamka *Nojšvanštajn* (*Schloss Neuschwanstein*),⁶ izgrađenog na steni iznad jednog seoceta u jugozapadnoj Bavarskoj. Ovo zdanje iz poznog 19. veka sagrađeno je po nalogu Ludviga II Bavarskog kao vrsta mesta za odmor tada već ostarelog Riharda Vagnera. U lagumima zamka leži zlokobni i mrzovoljni zmaj kao spona među mnogim svetovima i tačka složene intertekstualnosti. Naime, jedna od prvih filmskih pojava strašnih krilatih zveri koje bljuju vatru beleži se u nemačkom filmu *Nibelunzi* (*Die Nibelungen*, 1924, Fric Lang),⁷ ekranizaciji germanskog *Epa o Nibelunzima*, istog onog koji je poslužio i kao predložak za Vagnerovu petodelnu operu *Prsten Nibelunga* (*Der Ring des Nibelungen*, 1854–1874). Dvoboj Zigfrida i zmaja, kao i sam izgled zveri, doslovno su preslikani u finalnom boju animiranog klasika *Uspavana lepotica*, inače mesta susreta Peroove bajke, muzike za istoimeni balet Čajkovskog i mašte Diznijeve filmsko-umetničke ekipe.

Svet Harija Potera je šire i intenzivnije polje interkulturne razmene i multikulturnih uticaja jer od prvog romana koristi i globalnu i globalizovanu (popularnu) kulturu, bajke, mitove, sage, folklornu fantastiku svih krajeva sveta i *high art* reference različitih epoha, pažljivo stvarajući univerzalni i vanvremenski karakter dijegetičkog sveta. Brojne intertekstualne veze, citati, pokazuju širok aluzivni spektar i palimpsestne slojeve tekstova vaskolike svetske kulture i umetnosti. Konačno, treća teza se odnosi na metatesktualnu i meta-teorijsku prirodu ove analize. Metatekstualna priroda određena je osnovnim procesom teorijske kontekstualizacije i problematizacije, pored originalnih, i primarnih i sekundarnih tekstova kao „sirove građe“. Primarna dela strukturisana kao „prstenovi“ unutar i oko dijegetičkog sveta stvaraju dvostruku oblogu „realnosti“ oko fikcionalne srži. „Unutrašnji krug“ tvore naslovi aposterfirani unutar romana kao što su: *Gajenje zmajeva radi zadovoljstva i zarade* (*Dragon Breeding for Pleasure and Profit*), koje Hagrid uzima iz biblioteke u nadi da će naći savet za brigu o zmajevom jajetu; noć pred turnir Hari čita knjigu *Ljudi*

⁶ Zdanje je dopunjeno detaljima pozajmljenim i inspirisanim planovima katedrale Notr Dam i živopisnog seoceta Oispis de Bon (Hospices de Beaune). Hogvorts je, takođe, nastao kao kopija različitih koledža u Oksfordu. Na fasadama različitih filmskih građevina nalaze se brojni zmajevi, čudovišta, gargolji iza čijih glava je najčešće postavljen „gotski kadar“ – pseudosubjektivni kadar čudovišta ili snimak iz gornjeg rakursa sa „narezanom“ ukrasnom glavom u prednjem planu.

⁷ Reč je o dvodelnoj ekranizaciji epa i filmovima *Zigfridova smrt* (*Die Nibelungen: Siegfried*) i *Krimhildina osveta* (*Die Nibelungen: Kriemhilds Rache*). Zigfrid zadobija neranjivost kada se, pošto ubije zmaja, okupa u zmajevoj krvi. Kao i u antičkim mitovima o herojima, ne primećuje da mu je pao list na rame, pa neokupano rame ostaje njegova jedina slaba i ranjiva tačka.

koji suviše vole zmajeve (*Men Who Love Dragons Too Much*).⁸ Dž. K. Rowling je autor i dve knjige pseudoenciklopedijskog i priručničkog duha – pozicioniranih i u unutrašnjem i u spoljašnjem krugu – koje menjaju status čudesnog u stvarni svet, a uspostavljenoj stvarnosti fikcije daju status objekata ozbiljnog naučnog proučavanja. Pored referentne knjige o čudesnim životinjama (čime je naznačeno mesto u spoljašnjem krugu) – navodnog udžbenika u Hogvortsu (što upućuje na pripadnost unutrašnjem krugu) – *Fantastične zveri i gde ih naći* (*Fantastic Beasts and Where to Find them*), tu je i istorija kvidiča (*Kvidič kroz vekove/Quidditch Through the Ages*). Među naslovima samo spoljnje obloge stvarnosti nalazi se *Priča o Bidl Bardu/The Tales of Beedle the Bard*, koja govori o mladalačkim avanturama Sirijusa Blejka i Džejmisa Potera: veb-sajt *Pottermore* koji obezbeđuje trajanje priče i drugi projekti autorke smišljeni su i kao deo akcija za prikupljanje novca za različite dobrotvorne projekte. Od sekundarnih dela već je napisana obimna literatura o Hariju Poteru kao multimedijском fenomenu i zmajevima uopšte.⁹ Konačno, i ne manje važno, kao referentni *fiction/faction*¹⁰ izvori o zmajevima uopšte, konsultovane su i knjige A. Peragraša *Ale i bauci: prilog proučavanju tajanstvenih bića Balkana* (2002) i Dr Ernesta Drejka *Zmajologija: velika knjiga zmajeva* (2006). Metateorijska dimenzija istraživanja zasnovana je na daljoj teoretizaciji stepenasto i slojevito evociranih i iskorišćenih prvostepenih teorija o zmajevima, reprezentaciji, filmu...

Od folklorne fantastike do filma

Centralnost mesta zmaja u filmskom svetu podržana je njegovim sveprisustvom u svetskim mitologijama. Zmaj je, od svih mitoloških bića, verovatno najpopularniji i gotovo svaka kultura na svetu ga poznaje u nekom obliku. Reč *zmaj* pojavljuje se u mnogim slovenskim jezicima – *змѣѣ* (staroslovenski), *zmaj* (srpski), *змеѣ* (bugarski), *zmij* (poljski), *zmek* (češki), *змеѣ* (ruski) (Зечевић 2007, 71) – i najverovatnije je izvedena od reči *zmija*, što upućuje na zajedničko poreklo i poimanje ove figure u slovenskom svetu. Jedinstveno poreklo reči može se naći i u drugim jezičkim zajednicama, pa germanski i romanski jezici variraju starogrčki naziv *drakon*, odnosno latinski *draco*.

Odluke zmaja u slovenskoj mitologiji, koje u velikoj meri imaju sličnosti sa onima u germanskoj, pa i sa onima na Dalekom istoku, pre svega u Kini, jasno pokazuju da su zmajevi demoni životinjskog porekla. Najraširenije ve-

⁸ Inače jasna parafraza Hičkokovog filma *Čovek koji je suviše znao* (*The Man Who Knew Too Much*, 1934, 1956).

⁹ Ovoj grupi pripada i sajt harrypotter.wikia.com/wiki.

¹⁰ Igra reči koja određuje filmske tekstove nastale kompilacijom snimljenog i dokumentarnog materijala. U ovom slučaju ukazuju na prezentaciju saznanja o zmajevima u fikciji kroz forme faksije.

rovanje jeste da nastaju od veoma stare zmije ili zmije koja nije dugo videla ljude, zatim od šarana koji u trenutku metamorfoze izleće iz vode ka nebu, ili od ovna. Niz preobražaja je, tako, doslovno iskorišćen u filmu *Mač u kamenu* (*Sword in the Stone*, 1963), gde se dvoboj madam Mim i Merlina odigrava kroz metamorfoze protivnika u zmiju, nosoroga, jarca. Okončava se zabranjenim pretvaranjem madam Mim u zmaja, a Merlina u virus boginja.¹¹ Slična sekvenca je podučavanje Kajla, gde se i učitelj i učenik pretvaraju u ribe koje slučajno počinje da lovi prava riba grabljivica skrivena na dnu reke. U *Uspavanoj lepotici* Grdana se pretvara u ognjenog zmaja, čime se aludira na dvosmernost zmajevog dvoiliča (i u slovenskoj mitologiji zmaj se može pretvoriti u čoveka).

Zajedničko gotovo svim mitološkim sistemima jeste da su zmajevi drevna bića prirode, velike snage i magičnih moći i da učestvuju u stvaranju i/ili razaranju sveta. Carski zmaj je čuvar blaga od *Nibelunga* do trezora Gringots banke. U mnogim srednjovekovnim epovima zmaj je konačni protivnik, najviše iskušenje junaka koji pobedom nad njim stiže i poneko magično svojstvo, pored priznanja i titule heroja, odnosno vođe. Mit o zmaju se prožima sa mitom o nepobedivom junaku u srednjovekovnim epovima i legendama, na primer: u staroengleskom epu *Beovulf*, gde se pominje jedan od prvih ubica zmajeva; u pomenutom *Epu o Nibelunzima*; u legendi o Kralju Arturu i vitezovima Okruglog stola; u legendi o svetom Đorđu, koja čini jedan od najrasprostranjenijih hrišćanskih motiva kako u zapadnom tako i u istočnom hrišćanstvu,¹² te u četvrtom nastavku sage o Hariju Poteru. Uobičajena pojava zmaja uz snažnu svetlost, varnice, sevanje, grmljavinu, jak vetar ili potrese zemlje predstavlja filmsko-ikonički imperativ. U noći pred turnir Hari vidi zmajeve po tragu vatre koji dopire iza kaveza u daljini; prvi put u hodnicima Gringots banke postojanje zmaja naslućuje se po slabom odsjaju vatre, a kretanje ukrajinskog železnog zmaja izaziva podrhtavanje tla.

¹¹ Komično parodično prikazivanje zmajeva u legendama o Kralju Arturu prisutno je u filmu iz 1958. godine *Duško Dugouško i raspevani mač* (*Knights in the Bugh*). Epizoda serijala o Dušku Dugoušku možda odlazi najdalje u izokretanju mita o zmajevima, uključujući i parodiranje priče o Vitezovima okruglog stola, i maču, ovog puta raspevanom, čije je izbjavljenje povereno – zecu. Zmaj koji uz jednako nedoličnog Crnog Viteza u tipičnom zamku, predstavlja komično preokretanje i unižavanje tradicionalnih atributa zmaja – pospan je, lenj, tvrdoglav, prehladen i zato nesposoban da bljuje vatru, nimalo pametan (za pravo poprima osobine i ponašanje koje je tipično za magarca) i na kraju trapav, te svojim kikanjem izaziva eksploziju baruta, što u korist glavnog junaka razrešava radnju.

¹² Iako priroda zmaja nije jednoznačno utvrđena niti je njegov karakter stabilan u slovenskoj mitologiji, on je najčešće predstavljen kao solarno biće, i u vezi je sa patrijarhalnim poretkom i uspostavljanjem države, što objašnjava i njegovu ulogu u radanju nacionalnih junaka. Prema narodnom predanju, a kako beleži Čajkanović (1994), mnogi junaci su potomci zmajeva: Miloš Obilić, Stefan Lazarević, Zmaj Ognjeni Vuk, Relja Bošnjanić, Banović Sekula. Da se zmajeviti karakter junaka zadržao u narodu kao dokaz i priznanje junaštva i doprinosa u borbi za oslobođenje, pokazuje i naziv – titula „zmaj“ koju je nosio Stojan Čupić, vojvoda u Prvom srpskom ustanku kao Zmaj od Noćaja.

Hibridizacija i „kolektivna kristalizovana“ zamišljanja različitih figura, tipični za „nepodnošljivu lakoću“ popularne kulture, proširuju holivudsku zmajologiju i na različita druga čudovišna bića poput aždaja, ala, akrepa. Aždaje „često se brkaju sa zmajevima i alama iako nemaju blage veze sa njima“ (Peragraš 2002, 26). U hrišćanstvu, verovatno najpoznatije zmajoliko biće – aždaja (u germanskoj kulturi izjednačena sa zmajem) predstavlja čudovište ili samog Đavola, kog sveti Đorđe (Georgije) Kapadokijski ubija mačem ili kopljem, odnoseći pobedu hrišćanstva nad nečistim silama i/ili paganstvom.¹³

Mitska bića veoma slična zmaju, po poreklu (od stare zmije) i po izgledu (krilata zmija sa nogama), jesu ale i lamnje, slične aždajama, koje su u suštini „zli zmajevi – njihova negativna derivacija“ (Петровић 2000, 381). Aleksandar Palavestra (A. Peragraš), u istoimenoj knjizi, povezuje ale i bauke i odvaj ih od aždaja.

Petstotinak naslova koji se pojavljuju na osnovu pretrage *imdb*-a¹⁴ prema ključnoj reči *zmaj* podeljeni su, potom, prema trideset i pet prepozantljivih situacija koje koalesciraju u tri grupe. Klasične pojave filmskih zmajeva, nasledene i preuzete iz folklorne fantastike, narodnih predanja i mitologije su: zmaj koji bljuje vatru (*Čarobnjakov šegrt/The Sorcerer's Apprentice*, 2010; *Šrek/Shrek*, 2001; *Vrba/Willow*, 1998); ples zmajeva, crveni zmaj (*Pedeset prvi/The Fifty-First Dragon*, 1954); jahanje na zmaju (*Svet zmajeva/Dragonworld*, 1994); referenca na svetog Đorđa koji ubija aždaju (*Prokletstvo ljudi mačaka/The Curse of the Cat People*, 1944); potera za zmajem, napad zmaja (*Zmaj/Dragon*, 2006)...

Kada se izmeste u druge vremenske i medijske kontekste, figure zmaja se približavaju savremenim i stvarnosnim varijacijama poput pojava džinovskih zmija, komodo zmaja, zmaja-guštera... Mišljenje da zmajevi predstavljaju naslednike dinosaurusu omogućuje da u ovu grupu uvrstimo i naslove poput *Parka iz doba Jure (Jurassic Park*, 1993, Stiven Spielberg) ili *Putu u središte zemlje (Journey to the Center of the Earth*, 2008, Erik Brevig).

Izmeštanje u nove medijske forme obuhvata pojavu zmajeva (po izgledu, karakteru i funkciji analogne onima u narodnim verovanjima) u manga serijama i različitim igrama proisteklim iz njih (*Dragonballs*, *Yu-Gi-Oh*), kao i video igrama čiji interaktivni narativi preuzimaju tradicionalne motive i refe-

¹³ Odjek pobede svetog Đorđa nad aždajom nalazi se u narodnim pesmama u borbi i pobi zmajevitog Banović Strahinje nad Vlah-Alijom, koji ima obeležja ale. Takođe, motiv se pojavljuje i u legendi o manastiru Tumanu u severoistočnoj Srbiji, poznatoj po magiji, čarima i natprirodnim fenomenima. Miloš Obilić je, po predanju, želeo da podigne manastir u Braničevu, ali u snu mu se javio sveti Đorđe i rekao mu da pre toga mora da ubije aždaju ispod grada Golupca. Obilić je naravno uspeo i počeo da gradi, kad mu sveti Đorđe opet u snu poruči da se mane toga i požuri na Kosovo. Neobično ime manastira objašnjava se time da je reč o zdanju pokajanja zbog Obilićevog nehotičnog ranjavanja Zosima Sinajita. Ranjenik, svestan ozbiljnosti rana, poručuje Obiliću da ga se mane i pusti ga da umre.

¹⁴ International Movie Database.

rence – *World of Warcraft*, *Minecraft*, *Guild Wars*, *The Elder Scrolls* (posebno najnoviji, peti deo – *Skyrim*). Verovatno najpoznatija igra MMORPG,¹⁵ *World of Warcraft* (WoW) i nešto manje poznata *Guild Wars*, proizašle su iz „stonih” društvenih igara, RPG,¹⁶ na osnovama epske fantastike. „Stona igra uloga”¹⁷ *Dungeons and Dragons* upućuje na značajnu ulogu zmajeva kao simbola epske fantastike, čuvara blaga, zadataka i opasnosti sa kojima se likovi–igrači suočavaju na „putu kroz priču”. Osim funkcije neprijatelja–prepreke ili, ređe, pomagača u priči, zmajevi u igrama predstavljaju deo mitologije, priča o stvaranju, održanju i nestanku izmišljenog sveta.¹⁸ Svet igre *Guild Wars* preuzima osnovne elemente epske fantastike (društvo koje po stepenu razvitka i vrsti uređenja najviše odgovara srednjovekovnom periodu, postojanje magije i čudesnih bića – patuljaka, džinova, duhova, zmajeva...) i kulturološko-geografske mape stvarnog sveta. Tri kontinenta na karti igre odgovaraju Evropi, Aziji i Africi, dok se na severu nalazi velika oblast koja odgovara Skandinaviji. Igra je zasnovana na asocijacijama na umetnost i popularnu kulturu stvarnog sveta i orijentisana je prema tradiciji i kulturi određenih oblasti, a predstave o zmajevima odgovaraju pomenutim podnebljima. Prema zamišljenoj mitologiji, prvi stanovnik jednog od kontinenta bio je zmaj, koji je u „realnom” vremenu igre prorok pa pomaže likovima najavljujući buduće događaje i usmeravajući postupke aktera. Na kontinentu koji odgovara Aziji javljaju se kineski zmajevi, zaštitnici hramova i plodnosti zemlje, izloženi uticaju zlih duhova i zarazi, izopaćeni pod uticajem magije, a zadatak igrača–likova je da ih izbave i ponovo pridobiju na stranu ljudi. Zajednička karakteristika najstarijih i najvećih zmajeva u WoW-u i *Guild Wars*-u jeste uloga u stvaranju sveta i njihovo odsustvo tokom radnje, osim u obliku predanja o silama prirode. To su bića koja su postojala pre postanka sveta i bogova, hiljadama godina usnula ili zarobljena pod vodom, ledom ili pod planinama, u čemu se može uočiti sličnost sa titanima. Njihovo buđenje izaziva zemljotrese, talase i druge prirodne katastrofe, koje su jedan od pokretača radnje u igri. Drugi deo *Guild Wars*-a najavljen je buđenjem zmajeva, što ujedinjuje svet u pokušaju da opstane.

¹⁵ Massively multiplayer online role-playing game.

¹⁶ Fantasy role-playing game.

¹⁷ Igra koja daje mogućnost igračima da stvaraju i usmeravaju narativ, čije oblikovanje, po određenim pravilima, zapravo predstavlja igru.

¹⁸ Završna scena poslednje epizode serije *Ejndžel* (*Angel*, *Not Fade Away*, 1999– deo poznatije franšize *Bafi*, *ubica vampira/Buffy the Vampire Slayer*, 1997–2003), prikazuje početak gotovo sigurne apokalipse, gde iz drugog sveta, u sred Los Andelesa, uleće čitava vojska natprirodnih bića predvođena zmajem. Verovatno uzaludan otpor tek nekoliko junaka – glavnih likova serije počinje najavom pohoda na zmaja. Glavni lik, Ejndžel, sa mačem u ruci kreće u borbu izjavljujući: „Personally, I kinda wanna slay the dragon. Let’s go to work.” Ovom rečenicom se završava serija, bez jednoznačnog razrešenja, ali s očekivanim ishodom borbe za opstanak sveta, čije razaranje predvodi zmaj, kome se, kao u tradiciji, suprotstavlja junak sa mačem, ovog puta u urbanom okruženju.

Seriya video-igara iz domena epske fantastike *The Elder Scrolls*, koja pretenduje na izuzetnu realističnost grafičkih i narativnih detalja i poseduje otvorenost sveta priče sa mogućnošću da se u njemu može biti (odnosno igrati) bilo ko i raditi bilo šta, donosi pomak u predstavi o zmajevima. Peti nastavak serijala, *Skyrim*, unapređuje pojavu zmajeva, koji su uobičajeni stanovnici sveta, lete slobodno u prirodi pojedinačno ili u jatima, poput grabljivica, ali obitavaju i na mestima za koja ih vezuje tradicija (pećine na visokim planinama). Pored toga, značajna funkcija dodeljena zmajevima jeste održavanje i prenošenje magije i sposobnosti da likovi kojima upravljaju igrači prisvajaju i uče magične moći, prilikom ubijanja zmajeva i zadobijanja zmajeve duše. Igra takođe usvaja druge tradicionalne obrasce u vezi sa zmajevima, kao što su zmajeviti junaci (ljudi sa dušom zmaja) i postojanje posebnog tajnog jezika zmajeva, što podseća na tradiciji poznat nemušti jezik.

Zmajevi u „drugim“ izdanjima otvaraju pitanje odnosa zamišljanja i izmišljanja određenog fenomena. Zamišljanje se, uobičajeno, čvrsto vezuje za neki momenat stvarnosti nad kojim razvijamo ili nadgrađujemo, konstruišemo hiperpojam neodvojiv od hipopojma. Izmišljanje, pak, polazi od potpune slobode i okončava se imaginarnim konstruktom. Tako su mitski zmajevi produkt narodnog, mitskog *izmišljanja*, a oni mutirani produkt *zamišljanja* koji koristi mitske zmajeve kao hipotekst, inspiraciju koja zauzvrat dobija stvarnosnu dimenziju.

Zmajevi Hari Poter sveta

U svetu čarobnjaka i magije zmajevi su u grupi od dvadeset dve vrste magičnih bića (pored baziliska, dementora, testrala, hipogrifa, kućnih vilenjaka, himera, knizla, krupa, knarla, njuškavaca, goblina, jednoroga, kentaura, sfinga, duhova, feniksa itd.) zasigurno najvažniji. Dalja podela zmajeva preuzeta je iz postojećih sistematizacija: na one koji pripadaju grupi od deset postojećih vrsta i na manju grupu od svega dve vrste, koje se pominju kao izumrle. Pod znakom pitanja su i katalonski ognjeni i portugalski dugonosi zmaj, koji su možda mešanci; nalaze se na jugu Evrope, u krajevima gde je zmaj dominantno vezan za varijacije legende o svetom Đorđu. Narativno funkcionalni zmajevi iz različitih delova sveta su: australijsko-novozelandski smaragdnooki, skerletni kineski ognjeni, velški zeleni, hebridski crni, mađarski šiljorepi, norveški, peruanski zmijozubi, rumunski dugorogi, plavkastosivi švedski, kratkonosi i ukrajinski železni zmaj.¹⁹ Svi su manje-više saobrazni klasičnom mitološkom zamišljanju zmaja kao krilate zmije ili guštera, dugačkog, često nazubljenog

¹⁹ Uopredno navođenje originalnih i prevodnih imena ukazuje na veću maštovitost i bogatstvo prevodnih imena. Izuzetak je *antipodean opaleye* preveden kao „australijsko-novozelandski“, dok je u biti reč o suprotnom kraju zemlje, ili zemlje tamo dole, kao što je

repa i tela prekrivenog krljuštima. Višečlano deskriptivno ime ukazuje na boju, markantnu fizičku odliku, te geografsku provenijenciju, odnosno geopolitičku i geostetsku kvalifikaciju u duhu postkolonijalnog i postmodernog doba. Zmajevi potiču sa egzotičnih lokacija (Peru, Australija, Novi Zeland), oboda kontinenta (Škotska, Hebridi, Švedska, gde se odigrava godišnja trka zmajeva) ili iz zaboravljenih i na mapama izgubljenih predela sredine kontinenta (Ukrajina).

Superiorna i amblematska funkcija zmajeva dobija višestruku potvrdu i u novom magičnom svetu. Slično kao u Diznilendu, i u Hogvortsu zmaj je ključna figura sveta magije. Dok su za normalce zmajevi nevidljivi i samo mit, za čarobnjake su oni prisutni, opipljivi i simbolički suštastveni deo sveta. Dualizam strukture dijegetičkog sveta, uporednost sveta normalaca i magije, primer je tipične konstrukcije fantastičnog realizma. Fantastika se definiše u odnosu prema stvarnosti kao vidljivo kršenje ontološke norme, narušavanje mogućeg, suočavanje i sukobljavanje dva poretka, prirodnog i natprirodnog, stvarnog i nestvarnog a manifestuje se, između ostalog, izokretanjem narativnih pravila i jezičko-semantičkih polja. Knjige o Hariju Poteru javljaju se kao produžetak tradicije fantastične pripovetke 19. veka i fantastične književnosti 20. veka, u kojima se elementi folklorne fantastike²⁰ upliću u novi čudesan i moderan svet. Kao u delima Hofmana, E. A. Poa ili Gogolja, inicijalni narativni poremećaj nastaje slučajnim kontaktom dva sveta koji postoje uporedo i mirno svaki u svojoj „ravni“. Čudesno se razvija u pravcu groteske, alegorije ili kroz nadrealističke vidove prevazilaženja razlike između jave i sna, odnosno između dva sveta. Na drugoj strani, koncepcija sveta Dž. K. Rouling graniči se sa konceptima magičnog realizma, uglavnom vezanog za hispanoameričku književnost ili varijacije u svetu filma, poput onih Emira Kusturice i njegovih sledbenika. Delo ima logičnu strukturu i prividno koherentnu radnju, ali se ona odvija u sferi magičnih odnosa vremena i prostora i sintezi mitske i legendarne prošlosti sa istorijskim i šire stvarnosnim elementima. Tipična forma se sastoji od neverovatne početne situacije, sa logičnim razvojem, dok je transformisana situacija neverovatna, ali u skladu sa početnom. Fantastično-magično-realistička atmosfera sveta Hari Potera obeležena je zmajevima: moto Hogvorsta je „ne diraj zmaja dok spava“ (*Draco dormiens numquam titillandus/ Never tickle a sleeping dragon*), zmajevima su ukrašene fasade magičnih kuća, zmajevo jaje donosi magične moći... Ime jednog od Harijevih glavnih neprijatelja, generacijskog i moralnog protivnika, Drejka Malfoja, očigledno je

ironbelly – železnog ili gvozdenog trbuha jednostavno redukovano na odrednicu „železni zmaj“.

²⁰ Misli se na elemente fantastike, čudnog i natprirodnog koji potiču iz narodne tradicije.

vezano za zmaja (draco, drakon ili zmaj).²¹ Malfoj je, pak, skrivena asocijacija na Maleficent – Grdanu (male faciens – koji čini zlo), kraju pretvara u zmaja (*Uspavana lepotica*). Voldemort je okružen zmijolikim i zmajolikim figurama poput Nagine, a naizmeničnost i bliskost ovih figura uporedive su sa njihovim odnosom u našoj folklornoj fantastici.²² Istovremeno, sličnost se ogleda i u činjenici da Voldemort ne može da se održi u jednom pojavnom obliku bez druge, natprirodne strane svog bića.

Funkcija u zapletu ukazuje na zmajeve sa aktivnom i zmajeve sa pasivnom narativnom ulogom. Pasivna funkcija ograničena je na prisustvo vizuelnog motiva, elementa scenografije ili živopisne reference u dijalogu. U video igri *Hari Poter i kamen mudrosti*, zmaj se pojavljuje kao statua (kao i u igri *Hari Poter i dvorana tajni*) i kao jaje koje pronalazi Hagrid, ali je komična epizoda koja sledi u knjizi i filmu ovde izbačena. U filmovima *Hari Poter i dvorana tajni* (pojavljuje se i kao ornament na drvenom panelu u prodavnici „Ukrasi i mrlje“), *Hari Poter i zatvorenik iz Askabana*, *Hari Poter i red Feniksa* (kao i u video igri) zmaj se samo pominje. Zmaj kao važno narativno čvorište, pak, nalazi se u tekstovima *Hari Poter i kamen mudrosti* (epizoda sa zmajevim jajetom u knjizi i filmu); *Hari Poter i vatreni pehar* (knjiga, film i video igra, Lego Hari Poter set), *Hari Poter i polukrvni princ* (film), te *Hari Poter i relikvije smrti* (knjiga, video igre I i II deo, kao i film II deo).²³

Tri iz skupa pojava efektno sažimaju osnovne narativne funkcije zmaja i doslovna, odnosno metaforička i simbolička značenja. Uvođenje figure zmaja odigrava se već u prvoj knjizi, *Hari Poter i kamen mudrosti*, kada Hagrid – džin koji štrči čak i u svetu Hogvortsa, glavni pomoćnik i komični zaštitnik junaka, lakomislen – nepromišljeno kupuje od neznanca u krčmi magično

²¹ Još jedno rašireno verovanje u vezi sa zmajevima odnosi se na njihovu sklonost prema ženama. Zmajevi otimaju devojke, odvođe ih u svoje pećine, najčešće privučeni njihovom lepotom. Druga varijanta, posebno razvijena u srpskom predanju jeste da je zmaj ljubavnik udatih žena, najčešće visokog – plemićkog porekla, koje posećuje noću u njihovim kućama, dvorcima i kulama, dolećući kroz prozor ili spuštajući se niz dimnjak. Zmajevi tako postaju očevi junaka – najčešće iz veza sa udatim ženama iz vladajućih porodica. Upravo je majka Drejka Malfoja potomak bogate i moćne porodice Blekovich (Black) dok je otac Lucijus i prema etimologiji imena u vezi sa magičnim moćima i bićima. Njena starija sestra Beatriks udaje se u porodicu indikativnog prezimena Lestrendž (Lestrange).

²² Zamenljivost pojavnih oblika zmije i zmaja vidljiva je u varijantama narodnih pesama. U pesmi *Zmija mladoženja* (Караџић 1972, 11) nalazi se motiv prelaska zmije u ljudski oblik „dobroga junaka“ skidanjem zmijske košuljice tokom noći pred nevestom, kao i motiv skupljanja, sabijanja oblaka, pod kojim svatovi putuju po mladu. Varijanta iste pesme (Караџић 1972, 12) zmiju mladoženju eksplicitno navodi kao zmaja: „no je ovo ognjaniti zmaju / na njega su do tri obilježja: / vuča šapa i orluja pandža, / iz zubah mu živi oganj skače; / divan li je, jad ga zadesio! / I mene je noćas govorio / da će sutra lećet pod oblake“.

²³ Zmaj je deo atrakcije *Hari Poter i Zabranjeno putovanje/Harry Potter and The Forbidden Journey* u Čarobnjačkom svetu *Harija Potera* u Univerzalovom Ostrvu *avantura* u Orlandu / *The Wizarding World of Harry Potter, in Universal's Islands of Adventure*.

zmajevo jaje. Suočen sa nepoznatom situacijom, iz biblioteke pozajmljuje knjigu o odgajanju zmajeva, a Hari, Hermiona i Ron se pojavljuju u najnezgodnijem trenutku, izleganja zmaja iz jajeta i otkrivanja tajne. Zmaj postaje kućni ljubimac²⁴ ali zarad mira u kući Čarls Vizli ga odvodi u rezervat zmajeva u Rumuniji. Originalni *Norwegian Ridgeback* postao je u našem prevodu jednostavno – norveški zmaj. Ispuštena etimološka referenca *Ridgeback* – inače ime britanskog proizvođača bicikla, kao i vrste rodezijskog psa koji se koristi u lovu na lavove – osiromašuje značenje koje u originalu upućuje na čudovišnu simbiozu dva kraja sveta, krajnjeg severa (Norveška) i krajnjeg juga (Rodezija) i sposobnost sukobljavanja sa carem životinja. Dalja sudbina zmaja uključuje aktuelne fenomene, jer se u Rumuniji otkriva da je Norbert zapravo ženskog roda, pa postaje Norberta, što upućuje na transseksualnost i promene pola i roda u savremenom svetu.²⁵

Lokacija rezervata zmajeva ima pak druge implikacije. U duhu postkolonijalnih studija, Rumunija kao prostor političke drugosti – eks socijalistički blok, kutak Trećeg sveta u srcu Prvog, egzotični Balkan – primereno je sklonište magijske drugosti. Naravno, tu je na prvi pogled zapretana veza sa popularnom endemičnom figurom magije i preobražaja, Drakulom. Vlaški vladar iz 15. veka, Vlad Cepeš – Drakula, imenom je povezan sa zmajevima, dok je u tradiciji, zbog svoje velike svireposti, ostao povezan sa drugim demonskim bićem – vampirom. Od teorija o poreklu imena „Drakula“ zanimljiva je i ona koja ime povezuje sa rumunskom rečju za đavola – *dracul*. Ona najpopularnija, koja se smatra tačnom, jeste da je u pitanju nasledno ime prema tituli, odnosno članstvu u Viteškom redu zmaja,²⁶ u koji je primljen Drakulin otac, Vlad Drakul (nadimak „Zmaj“ dobio je kao član Reda). Njegovom sinu je Drakula postalo ime po kome je bio prepoznat; osim asocijacije na đavola i pripadnost Redu zmaja, po nekim tumačenjima, ono može da znači i „sin zmaja“.²⁷

²⁴ Još jedan slučaj zmaja kućnog ljubimca nalazimo u animiranom filmu *Kako da dresirate svog zmaja* (*How to Train Your Dragon* 2010). Mladi primerak strašne smrtonosne zveri, nalazi se u sličnoj situaciji kao vikinški dečak s kojim se sprijateljuje. Dva odbačena deteta, jedno ljudsko i jedno životinjsko-demonско, zbližavaju se i međusobnim upoznavanjem približavaju i mire međusobno zaraćene svetove iz kojih potiču. Uporedivi začudni kućni ljubimci su dinosaurusi u serijalu *Kremenko* (*Flintstones*) ili mamut u jednoj od epizoda *Titefa* (*Titeuf*).

²⁵ Tako opis zmaja koji izbacuje plamen u obliku pečurke aludira na atomsku pečurku i nuklearnu apokalipsu kao savremeni oblik sveuništavajuće sile.

²⁶ U srpskoj narodnoj književnosti, ime Zmaj Ognjeni Vuk (Branković), može da potiče od pripadnosti viteškom redu Zmaja, ali može da ukazuje na junaštvo i kontinuitet srpske vlastele i državnosti u južnoj Ugarskoj. Sličnost u tituli – nadimku postoji i sa despotom Stefanom Lazarevićem, kome je pripisivano zmajevito poreklo, a koji je takođe bio pripadnik Reda zmaja.

²⁷ U romanu *Istoričar* (Kostova 2005), duga i zamršena potraga na kraju otkriva veliku bliskost i poklapanje među legendama o svetom Đorđu i Drakuli, ubici zmajeva, zmajevom sinu i vampiru.

U knjizi *Hari Poter i vatreni pehar* zmajevima pripada tradicionalna uloga protivnika izabраних на великом турниру. U folklornoj књижевности ubice zmajeva, izuzetno hrabri i vešti junaci, postaju nepobeđivi (čak i neranjivi), a njihov istorijski značaj se uzdiže do najviših granica – tvorca nacije, države ili novog poretka. Pobjeda nad zmajevima u Hogvortsu obeležava takmičare kao ljude izuzetne sudbine i izuzetnog značaja koji će biti potvrđen u odsudnoj borbi u poslednjoj knjizi. Filmska spektakularna scena potere i letenja sa zmajem jeste posveta dugom nizu bajkolikih scena bekstva letenjem, osvajanja slobode i odrastanja od *Petra Pana* (*Peter Pan*, 1953), *Nula iz vladanja* (*Zero de conduit*, 1933, Žan Vigo), *ET Vanzemaljca* (*E.T.*, 1982, Stiven Spilberg), do *Čuda u Milanu* (*Miracolo a Milano*, 1951, Vitorio de Sika) ili Kusturičinog *Doma za vešanje* (1988). Prvi zadatak sa kojim se susreću četiri učesnika turnira, da se dokopaju zmajevog jajeta, uveden je preko scene žrebanja protivnika, koja potvrđuje geopolitiku i geoestetiku evrocentrizma. Francuskinja, Fler Delakler, kao jedina žena, dobija relativno pitomog i benignog velškog zelenog zmaja (koji je doduše i verovatni uzrok požara u Londonu 1666), koga uspava pesmom. Predstavnik ruske škole – aluzija na Hitler Jugend, gvozdenu disciplinu i ideologiju – bugarski takmac, Viktor Krum, u kolonijalnom hladnoratovskom duhu izvlači skerletnog kineskog ognjenog zmaja. Sučeljavanje egzotične socijalističke, istočne Evrope iza Gvozdene zavese i Dalekog istoka/Orijenta, odnosno sovjetskog i kineskog modela komunizma, završava se porazom obe strane jer totalitarne i autoritarne instance ne opstaju u demokratskoj magiji. Borba Sedrika sa plavkastosivim, švedskim kratkonosim zmajem je samo preludij za očekivani klimaks, pojavu mađarskog šiljorepog. Najboljem takmičaru pripada najgori i najopasniji protivnik – zmaj čija užasna rika dopire daleko i koji baca plamen na stotine metara, te koji se u prethodnoj istoriji može povezati sa popularnošću reda Zmajeva u Mađarskoj. Harijeva pobjeda markira tačku preokreta dok je scena objašnjenja moći zmajevog jajeta epilog prvog dela.

Za veliko finale potrage za relikvijama smrti sačuvan je ukrajinski gvozdeni, odnosno železni zmaj, kome je čak i stomak čvrst i neprobojan, i koji kao da nema slabu tačku. Poreklom je sa mračnog, slabo dostupnog i prohodnog oboda centralne i istočne Evrope; iz prostranstva stepa, gde se i dan danas nalaze evropski bizoni, a istorija obiluje pričama neshvatljive surovosti. Pojava ukrajinskog železnog nagoveštena je već u prvoj knjizi napomenom da najvažnije trezore u Gringots banci čuvaju zmajevi. U tom trenutku, daleke 1997. godine, Dž. K. Rouling je osmislila da je reč o australijsko-novozelandskom smaragdnookom zmaju koji je pobledeo i pobeleo usled zatočeništva u mraku. No protok vremena, građenje tenzije i priprema raspleta uslovili su transformaciju u strašniju prikazu. Ogromno stvorenje koje teži više od šest tona i oti-ma brodove sa Crnog mora izmešteno je u politički začudne predele „druge“ Evrope. Direktni je potomak strahotnih čuvara blaga, pa je podzemni prostor

banke replika jedne od inscenacija *Prstena Nibelunga* ili *Potrage za Gralom*. Polusvetlo tamnog vilajeta ističe utvarnu pojavu skoro albino zmaja bele boje i crvenih očiju koje ne vide. Tokom kobnog susreta trio junaka traži pehar – jednu od relikvija smrti – što je jasna aluzija na korpus mitskih storija traganja za svetim gralom (od srednjovekovnih legendi do filma *Indijana Džouns i poslednji krstaški pohod / Indiana Jones and the Last Crusade*, 1989, Stiven Spielberg). Borba i bekstvo su repetitivna varijacija leta u slobodu jer se trojka penje na leđa zmaju koji ih unosi preko krovova Londona sve do Jezerske visoravni. Hari, Hermiona i Ron padaju u jezero, a zmaj koji se diže iznad jezera doziva u sećanje priče o čudovištu iz Loh Nesa.

Nova ontologija

U meri u kojoj je folklorna fantastika intertekstualno i palimpsestno konstitutivna za filmske narative, ontologija digitalnog filma konstitutivna je za savremeno prikazivanje zmajeva. Realizacija figura zmajeva kroz digitalnu sliku – numeričku sliku u permanentnoj metamorfozi (Buckland, Elsaesser 2002, 195–219) – kao vidljivih trikova²⁸ daje im status elemenata mogućih svetova – kako prema koncepciji Dejvida Luisa, tako i prema koncepciji Nikolasa Rešea – te primera novog realizma i ontologije postfotografske slike. Za analitičkog filozofa Dejvida Luisa, mogući svetovi imaju isti ontološki status kao i postojeći svetovi (Buckland, Elsaesser 2002, 195–219), pa ih je moguće analizirati na isti način. Prema Reševom konceptualizmu, mogući svetovi su konstrukti jezika i kao *mind dependent* tvorevine ne mogu se locirati u stvarnom svetu, već su proizvodi određenog intelektualnog procesa. Digitalna slika nije vezana ili ograničena stvarnim svetom i jeste proizvod, konstrukt određenih od uma zavisnih procesa. Na drugoj strani, prezentacija mogućeg sveta povećana je uz digitalne specijalne efekte koji stvaraju perceptivnu, čulnu iluziju da je mogući svet stvarni svet, izjednačavajući ontološke statute (Buckland, Elsaesser 2002, 195–219). Zmajevi postoje u konceptualnom mogućem svetu, a digitalna slika dodaje iluziju da su nastali snimanjem nečeg profilmskog, pa je njihov svet (ne)zavisan od uma.... Materijalizovani digitalnim trikom, oni preskaču iz uporednog, mogućeg, fantastičnog sveta u svet druge ontologije unoseći inicijalni narativni pokret. Kao medijski prezentovani, postaju najviši

²⁸ Nevidljivi specijalni efekti, koji čine više od polovine slučajeva, simuliraju zbivanja i likove koji su suviše skupi da se snime u realnosti. Gledalac, naravno, ne treba da ih opazi kao takve, kao trikove. Vidljivi specijalni efekti simuliraju događaje i pojave nemoguće u stvarnom, ali moguće u alternativnom svetu. Iako logički kategorizovani kao vidljivi trikovi „poziraju kao nevidljivi“, skrivajući se iza ikoničke pojavnosti/fotografske uverljivosti. Upravo ikonička pojavnost daje utisak stvarnosti, pretpostavku stvarne ontologije – ako je nešto fotografisano onda je pretpostavka da postoji u profilmskom/profotografskom svetu (Buckland, Elsaesser 2002, 195–219).

nivo stvarnosti simulakrativnog doba, dok je medijski generisana slika garant postojanja promedijske stvarnosti koja prkosi granici čudesnog i realnog. Na početku drugog dela sedmog nastavka filma stoji klasična napomena: *Tokom snimanja ovog filma nije povređen nijedan zmaj / No Dragons were harmed in the making of this movie.*

Migracija i transformacija figura i motiva zmajeva kroz različite žanrove (od narodne književnosti, epova, legendi, preko srednjovekovlja, do fantastičnog realizma i popularne kulture), medije (od književnosti do video igara), geopolitička i geoestetska prostranstva (razaranja etnocentrične koncepcije i globalizacija), stilove (magični, fantastični, modalni realizam, ali i parodija, travestija...) ukazuju na konsekventno poštovanje dualne strukture, odnosno relacija hipo i hiperteksta. Ono što na opšte tekstualnom nivou fantastično sjedinjuje sa stvarnim, uklapa ga u tkanje realnosti i stvara iluziju mogućeg jeste njegova zasnovanost na tradiciji, prepoznavanje elemenata mitologije, predanja, običaja, verovanja, i njihovog „materijalizovanja” u književnosti. Fantastično se u književnosti – narodnoj, pa zatim i u autorskim delima, prepoznaje kao takvo i predstavlja drugi stepen, odnosno umetničko oblikovanje mita. Sledeći, ovog puta i onotološki drugačiji nivo u odnosu na književnost jeste nivo vizuelnih i ekranskih narativa, od filmskog do digitalnog. Filmski, odnosno digitalni nivo – video igara – drugostepeni u ontološkom pogledu, u narativnom postaje paleta hipotekstova naslaganih u palimpsestnoj strukturi. Uslovno, ovaj nivo se, ukupno uzevši, može označiti kao treći stepen opšteg hipertekstualnog povezivanja ravni fikcije – ali i teorije – u onotološki različitim medijima i njenog prihvatanja kao mogućeg sveta.

Reprezentacija zmajeva u holivudskoj produkciji se, dakako, kao i svaki hipertekst, može posmatrati odvojeno od njenih korena u tradiciji, kulturnih, geografskih i (pseudo)istorijskih referenci. Ali, ograničavanje na njega ne samo da lišava mogućnosti usvajanja širokog zahvata značenja, nagoveštaja, asocijacija i slobodne igre povezivanja i osvetljavanja slojeva palimpsesta, već i potire tradicijsku, slojevitu strukturu zahvaljujući kojoj se fantastično može prihvatiti kao stvarno i moguće u preseku susreta narodnih i pop kulturnih tradicija s jedne, a stvarnih i mogućih svetova s druge strane.

LITERATURA

- Buckland, Elsaesser 2002 – Thomas Elsaesser, Buckland Warren, *Studying Contemporary American Film: A Guide to Movie Analysis*, London and New York: Arnold, Oxford University Press.
- Чајкановић 1994 – Веселин Чајкановић, *Сабрана дела из српске религије и митологије*, књига пета, *Стара српска религија и митологија*, Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партенон.

- Чајкановић 1994 – Веселин Чајкановић, *Сабрана дела из српске религије и митологије*, књига друга, *Студије из религије и фолклора 1925–1942*, Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партедон.
- Drejk 2006 – Ernest Drejk, *Zmajologija: velika knjiga zmajeva*, Београд: Mono i Manjana.
- Genette 1997 – Genette Gerard, *Palimpsests: Literature in the Second Degree*, Lincoln: University of Nebraska Press.
- Гура 2005 – Александар Гура, *Симболика животиња у српској народној традицији*. Београд: Бримо, Логос, Глобосино-Александрија.
- Караџић 1972 – Вук Стефановић Караџић, *Српске народне пјесме II*, Београд: Нолит.
- Караџић 1972 – Вук Стефановић Караџић, *Српски рјечник*, Београд: Нолит.
- Kostova 2005 – Elizabeth Kostova, *Istoričar*, Београд: Puna kuća.
- Пешић, Милошевић-Ђорђевић 1984 – Радмила Пешић, Нада Милошевић-Ђорђевић, *Народна књижевност*, Београд: Вук Караџић.
- Peragraš 2002 – A. Peragraš, *Ale i bauci: prilog proučavanju tajanstvenih bića Balkana*. МАН, Београд [Aleksandar Palavestra].
- Петровић 2000 – Сретен Петровић, *Српска митологија*, књига V, Митологија, магија и обичаји, **Ниш: Просвета**.
- Зечевић 2007 – Слободан Зечевић, *Митска бића српских предања*, Београд: Службени гласник.

Nevena Daković & Biljana Mitrović

THE HOLYWOOD DRACONOLGY

Summary

The concern of this paper is to analyse the various figures of dragons that appear in the Harry Potter franchise (that includes books, films, video games and large spectrum of gadgets and toys deriving from and connected with the novel). The three – pronged analysis involves the survey of the previous tradition of the dragons in cinema and popular culture in general; afterwards in myths – mainly European and Balkan – and in the tradition of the folklore fantastic. Eventually, the representation and imagining of the dragons reveal the wizard world of Harry Potter to be dynamic field of intercultural exchange (Euro Americana) and multicultural influences. Together with the media that brought ontological change to the world of dragons – transforming their cinematic narratives into the possible worlds – all these perspectives prove Harry Potter films to be complex case of hypertextuality, palimpsest or literature in second or third degree.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

821.163.41.09:398(082)

821.163.09(082)

ГУЈЕ и јакепи : књижевност, култура / уредници Мирјана Детелић и Лидија Делић. - Београд : Балканолошки институт САНУ, 2012 (Београд : Чигоја штампа). - 399 стр. : илустр. ; 24 см. - (Посебна издања / #Српска академија наука и уметности, #Балканолошки институт ; 120)

На спор. насл. стр.: Vipers and Scorpions. -

"Књига је штампана у оквиру рада на пројекту Балканолошког института САНУ 'Језик, фолклор и миграције на Балкану'" --> стр. 4.

- Тираж 500. - Библиографија уз сваки рад. - Summaries.

ISBN 978-86-7179-077-2

а) Српска народна књижевност - Мотиви - Змије - Зборници

б) Јужнословенска књижевност - Мотиви - Змије - Зборници

COBISS.SR-ID 194948108